

احکیم ابوعلی سینا

الاشکال الکبریٰ التبتیه

مع شرح انخواجہ نصیر الدین الطوسی

والمجموعات لقطب الدین الرازی

تصحیح کریم حسینی

مؤسسہ اسلامیات

ابوعلی
سینا

الاشکال الکبریٰ التبتیه

۲



الاشارات والتشبهات

حكيم ابو علي سينا

باشرح

خواجه نصير الدين طوسي

و

قطب الدين رازي

مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

رابطہ پدیل
lisanerab.com

www.lisanarb.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیہات، شرح]

الاشارات و التنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجہ نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ج ۳.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه بصورت زیر نویسی.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ - ۶۷۲. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان: الاشارات و التنبیہات. شرح.

۱۳۸۳ / ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۶ ن

الاشارات و التنبیہات / ج ۲



حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اَوَّل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۹۰

قدس / ۱۳۸۴

شابک: ۰ - ۹۲ - ۵۹۹۰ - ۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

فهرست مطالب
«الاشارات و التنبهات»

التمطُّ الاول

١٠ فى تجوهر الاجسام

التمطُّ الثانى

٢١٤ فى الجهات و اجسامها الاولى و الثانية

التمطُّ الثالث

٣٥٠ فى النفس الارضية و السماوية

تكملة التمطُّ

٤٧٥ بذكر الحركات عن النفس

المجلدُ الثاني

في علمِ الطّبيعة

سبحان من اتقن كُلَّ شَيْءٍ و له الخلق و الامر، تبارك
اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

تعاصر عن الاحاطة بعظمته العُقُول و تحيرَ في
لطائف آياته الافكار، نحمدُهُ حمداً نطلبُ به وجهه؛
ذی الجلال و الاكرام و نشكرُهُ شكراً، نستوجبُ به
مزيدُ الافضال و الانعام و نُصلِّي و نُسلم، على من
ارتضاهُ لسره و ارسلَهُ بالكتاب الحكمة، الي عباده و
على آلِهِ الَّذِينَ بِهِمْ تَلَأُوا وَجْهَ الْحَقِّ وَ اضْمَحَلُّ دُجَى
الْبَاطِلِ

و بعد، فيقول: الامام الاجل، الافضل، المحقق،
الحكيم، ناصر الاسلام و المسلمين، نصير الملة و
الدين؛ ابوجعفر محمد ابن محمد بن الحسين
الطوسي - رفع الله درجته:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

«هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له و لا ينفع باصرح منها من تعسر عليه، و التكلان على التوفيق.

و انا أعيذ وصيّي و أكرّر التماسي، ان يضمن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء، كلّ الضنّ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات».

اقول: اعلم! ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني؛ الطبيعي و الالهي، لا تخلوان عن اغلاق شديد و اشتباه عظيم، اذا لوهم يعارض العقل، في مأخذهما، و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما.

و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و مصادم الاهواء المتقابلة، حتى لا يرجى ان يتطابق عليهما اهل زمان، و لا يكاد يتصالح عليهما نوع الانسان، و الناظر فيهما، يحتاج الى مزيد تجريد للعقل، و تمييز للذهن، و تصفية للفكر، و تدقيق للنظر، و انقطاع عن الشوائب الحسية، و انفصال عن الوسوس العادية، فان من تيسر الاستبصار فيهما، فقد فاز فوزاً عظيماً و آلا فقد خسر خسراناً مبيناً لان الفائز بهما، مترق الى مراتب الحكماء المحققين، الذين هم افاضل الناس، و الخاسر بهما، نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق و لذلك وصّى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كلّ التحفظ، و امر بالضمن به كلّ الضنّ.

و انا اسأل الله الاصابة في البيان، و العصمة عن الخطا و الطغيان، و اشترط على نفسي أن لا تعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتقده، فان التقرير غير الردّ، و التفسير غير النقد، و الله المستعان و عليه التكلان.

النَّمطُ الأوَّلُ فى تجوهر الاجسام

اقول: قال الفاضل الشارح: التَّهْجُ الطَّرِيقُ الواضح. و النَّمطُ ضربٌ من البسط و اَمَّا وُسْمُ أبواب المنطق بالتَّهْجِ، و ابواب هذين العلمين بد«النَّمط» لانَّ المنطق، علمٌ يتوصَّل منه الى سائر العلوم، فكانت ابوابه انهاجاً، و هذه مقصودةٌ بذاتها، فكانت انماطاً. و قال: الجوهرُ يطلق على الموجود، لا فى موضوع^(١) و على حقيقة الشئ و ذاته و

١. قوله: «و الجوهرُ يُطلق على الموجود، لا فى موضوع»، و هيهنا اشكالٌ و هو ان يقال معنى الصَّيرورة، اَمَّا ان يعتبر فى مفهوم التَّجوهر اولاً، فان يعتبر، فيجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا فى موضوع، و ان اعتبر، فلا يجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر، بمعنى الحقيقة لانَّ الاجسام، ليست ممَّا لا يكون حقائق، فيصير حقايق.

و الجواب: انه لا شكَّ ان معنى التَّجوهر، هو صيرورة الشئ جوهرأ، لكن الجوهر، ان أخذ بمعنى الكائن لا فى موضوع، لا يُمكن ان يؤخذ التَّجوهر على انه حقيقة فى معناه، اعنى الصَّيرورة و الالزم صيرورة الشئ جوهرأ، بعد ما لم يكن و هو محالٌ لانَّ اَنصاف الشئ بمفهوم لفظ الحقيقة، بعد ما لم يكن متصفاً به محال، و لا على انه مجازٌ كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام، لانَّ هذا النَّمط، ليس فى اثبات جوهرية الاجسام، بل فى بيان ماهية الجسم، بانه مركبٌ من المادَّة و الصَّورة و تعنون الفصل، بما لم يكن مقصوداً فيه غير سائغ.

و اَمَّا ان أخذ الجوهر بمعنى الحقيقة، فلا يخلو اَمَّا ان يكون اخذ التَّجوهر على الحقيقة، اعنى؛ الصَّيرورة و هو غير جائز، لانَّ صيرورة الشئ، حقيقة بعد ما لم يكن محال، او على المجاز و هو تحقُّق حقيقة الجسم من المادَّة و الصَّورة و بيان ذلك، و هذا صحيح و مناسبٌ لما هو المقصود من وضع النَّمط اعنى؛ تحقُّق حقيقة الجسم الذى هو موضوع علم الطَّبَّيعى، فوجب الحمل عليه و

التجوهر بالمعنى الاول، صيرورة الشيء جوهرًا، وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته، فالمراد بتجوهر الاجسام، ليس هو الاول، لأنها ليست مما لا يكون جواهرًا فيصيرُ جواهرًا؛ بل هو الثاني فإن المطلوب، تحقق حقيقتها؛ أي مركبة من اجزاء لا تتجزى، ام من المادة و الصورة؟

واعلم، ان هذا النمط، يشتمل على مباحث^(١) بعضها طبيعة و بعضها فلسفية.

من هذا يعلم تزييف ما قيل: ان الوجه في هذا المقام، ان الجسم الذي يثبت المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة، هو عرض عند المصنف و الجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام، جواهرًا، م.

١. قوله «واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث»، الشيخ يتكلم اولاً فى هذا النمط فى ان الجسم، ليس بمركب من الاجزاء التى لا تتجزى، ثم فى انه مركب من المادة و الصورة، ثم يشرع فى بيان احوالهما و فى اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد.

و البحث من الاجزاء التى لا تتجزى و عن تناهى الابعاد، طبيعى و عن اثبات المادة و الصورة الهى، فقد خلط المباحث الطبيعة بالمباحث الالهية، و أما خلط، لان المعلم الاول، حين شرع فى التعليم بدأ بالطبيعيات، فان قاعدة التعليم، تقديم الاسهل فالاسهل، و الطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التى هى اقرب الينا، و جرى الشيخ على وتيرة تعليمه، فقدم الطبيعى، فلا بد من تحقيق ماهية المؤلف من المادة و الصورة، فوجب على الشيخ اثباتهما و بيان احوالهما، فانه لو قال فى ابتداء التعليم: انه هو المركب من المادة و الصورة و سيجىء بيانها فى علم آخر، يكون ذلك دغدغة للمتعلم فى اول الامر و ذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثم لما كان اثبات المادة و الصورة موقوفاً على نفي الجزء الذى لا يتجزى و جب تصدير الكلام به، لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد، لان المقصد اولاً هو تحقيق الجسم، ثم اثبات المادة و الصورة، ثم نفي الجزء الذى لا يتجزى، و اما تناهى الابعاد، فهو اما يتوقف عليه بعض احوال المادة و الصورة، لتوقف بيان التلازم بينهما عليه، على ما يجىء فلهذا اورده فى اثناء الكلام.

ثم ان ههنا مباحث: الاول ان التعليم فى العلم الطبيعى، متدرج من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، لما تبين فى صناعة البرهان، من انه لا سبيل الى معرفة امور ذات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها و المحسوسات على الاطلاق مبادئ و من جهة وقوعها فى التغيير زيادة فى المبادئ، فالمبادئ اربع؛ المادة و الصورة و الفاعل و الغاية. و الزائد فيها عدم لست، اعنى به

العدم المطلق، بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون ذلك الشيء. وتفصيل ذلك المذكور في مقالة الاولى من طبيعيات الشفا والثاني ان موضوع الطبيعى هو الجسم، لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغيير بالحركة والسكون، ومُرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل و الا لم يكن البحث عن الحركة والسكون، من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بند الانسان من حيث يتحرك ويسكن بالفعل، و الا لم يكن البحث عن الحركة والسكون، من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض، فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة، حيثية الحركة والسكون.

الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعى ومسائل للفلسفة الاولى، اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه، لا يكون مسئلة في ذلك العلم، لان الموضوع ما يطلب به اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء، و لان مسائل العلم، هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل، توقف الشيء على نفسه وانه محال، و لان العمل الطبيعى، لا يبحث الا عن الاحوال الاجسام، من جهة التغيير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك.

فان قلت: هب ان مباحث المادة والصورة، ليست من مباحث العلم الطبيعى، لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه، غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالهما فلا، فنقول: العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل، كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة، تصوراً وتصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر. واما انها مسائل الالهى، فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود، فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمها وتشخصها ولكل ذلك غنى عن المادة.

والرابع ان نفى الجزء الذي لا يتجزى و تنهاى الابعاد، من مسائل الطبيعى، اما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء، لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى و لان تجزئة الاجزاء و عدم تجزيتها، عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء، فان الجسم عندهم متصل

و ذلك لأنَّ العَلمَ الأوَّل، ابتداءً في تعليمه بالطَّبِيعَاتِ الَّتِي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا، و ختم بالفلسفِيَّاتِ الَّتِي هي اقدمها في لا وجود، بالقياس الى نفس الامر متدرجاً في التَّعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، و منها الى المعقولات.

و لَمَّا كان موضوع الطَّبِيعِيَّاتِ، الجسم الطبيعي المتألف من المادَّة و الصَّورة، فصارت مباحث المادَّة و الصَّورة الَّتِي يبتنى عليها العلم مُصادرات فيه، و مسائل من الفلسفة الاولى، و كانت هي ايضاً في الفلسفة لا باحثة عنها، مُبْتَنِيَةً على مسائل اخرى طَبِيعِيَّة، كنفى الجزء الَّذِي لا يتجزى، و تنهاى الابعاد.

و الشيخ اراد يبتدى، بالطَّبِيعِيَّاتِ ايضاً و لكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المُقتضية لتحير المتعلم، فلزمه أن يقصد الابحاث المُتعلِّقة باثبات المادَّة و الصَّورة و احوالهما اُولاً، و لَمَّا قصدها، لزمه أن يبيِّن ما يُبْتَنَى تلك الابحاث عليه

واحد لا ينقسم اِلَّا الى الاجسام، و عند المتكلم اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى و يكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام، على مذهب الحكماء و اَمَّا تنهاى الابعاد، فلان الابعاد المُتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطَّبِيعِيَّة و ذلك ظاهر. لا يقال: غاية ما في هذا الباب، انَّ التَّجزية و التَّنْاهي من عوارض الجسم، لكن لا يكفي هذا، بل يجبُ مع ذلك، ان يبيِّن أَنَّهُ عارضٌ له من جهة الحركة و السُّكُون، لآنا نقول: المُراد بجهة التَّغيير و الحركة، خروج المادَّة من القوَّة الى الفعل، على ما اشار اليه الشيخ، حيث قال: و نعى بالحركة ههنا، كُلُّ خروج من القوَّة الى الفعل في مادة، فيحث الطَّبِيعِيُّ اَمَّا هو في احوال يعرضُ للاجسام الطَّبِيعِيَّة من جهة اشتمالها على المادَّة يوضع ذلك استقرائك المباحث الطَّبِيعِيَّة بحثاً بحثاً، و البحثُ عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى و من تنهاى الابعاد، احدهما البحثُ من تنهاى الجسم و لا تنهايه في الجسم من جهة المادَّة اَمَّا التَّنْاهي فيظهر ممَّا سيجيء و اَمَّا اللانهاية، فلآنه ليس عدم التَّنْاهي مطلقاً بل عدم التَّنْاهي عمَّا من شأنه ان يكون متناهيًا.

فان قلت: لو كان كذلك، لكان علم الطَّب و نحوه من الاجزاء الطَّبِيعِيَّة، لا من جزئياته لآنها باحثة عن احوال لا يعرض الجسم الطَّبِيعِيُّ اِلَّا من جهة المادَّة و المرض، او جهة الشَّكل او غير ذلك، بخلاف علم الطَّب و علم الهيئة و غيرهما فآنهما ينظران الى الجهة الخاصَّة و هذا كما انَّ الالهى يبحثُ عن احوال لا يتوقَّف اِلَّا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعاً طَبِيعِيَّاً او رياضياً او خُلُقِيَّاً و هذ العلوم الجُزئية، يبحث عن احوال يتوقَّف على تلك الموجودات الخاصة، م.

من المسائل الطبيّعية قبلها، فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لأنه آخر ما ينحلّ اليه مقاصده الذي لا يبتنى على مسئلة تقتضى حوالة أخرى، و صار هذا التّمط لهذا السّبب مشتقاً على مباحث مُختلفة من العلمين.

وقبل الخوض فى المقصود، نقول: الجسم يُقال بالاشتراك على الطبيعى^(١) المعلوم

١. قوله: «الجسم يُقال بالاشتراك على الطبيعى»، الجسم مقوّل بالاشتراك على الامرين: احدهما الجسم الطبيعى و هو جوهرٌ يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان و هو الطول، و بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم و هو العرض، و بعد ثالث مقاطع لهما كذلك و هو العمق، و أنّما قال: يمكن ان يفرض و لم يقل: يوجد، لأنّ تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل - كما فى الكوة و الاسطوانة - و ان وجدت فيه - كما فى المربع - فليست الجسميّة بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل، بل كلّ جسمٍ يوجد، فلا شكّ أنّه يفرض فيه ابعاد معيّنة محدودة الى غايات و اطراف معيّنة فالجسميّة، ليست باعتبار تلك الابعاد المعيّنة المفروضة فيه بالفعل، فربما يزول و يتبدّل و يبقى الجسميّة الطبيّعية بعينها، أنّما الجسميّة و صورتها، هى الاتصال المصحح الفرص ابعاد مطلقة، لا يتبدّل اصلاً و ان تبدّلت الابعاد المعيّنة و ايراد عبارة الامكان، لأنّ مناط الجسميّة ليس فرض ابعاد الفعل حتّى يخرج الاجسام عن الجسميّة، بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل، بل مجرّد امكان الفرض و ان لم يفرض فيه اصلاً.

فقوله: يفرض فيه الابعاد الثلاث، ان اراد به ابعاد ثلاث مطلقة، فالتعريف باللام، مستدرک و اراد به الابعاد المعيّنة اختل التعريف لكونها من العرضيات الفارقة و لهذا لا نجد هذه اللفظة فى كتاب «الشفاء» و ان استعملها فى مواضع عديدة الآ منكرة. اذا عرفت هذا، فنقول: قولنا جوهرٌ كالجنس، يشتمل سائر الجواهر و قولنا: يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث كالفصل، يخرج ما فى الجواهر. و قيل: قيد الثلاث، احترازٌ عن السطح، فأنّه يمكن ان يفرض بُعدان مُتقاطعان لا الثلاث. و يرد عليه أنّ السطح خرج بالجواهر، و يمكن ان يقال: المتكلمون ذهبوا الى أنّ الجسم مركّب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط و الخطوط من النقط و هى جواهر فيكون السطح - من جوهراً و لما لم يتبين بعد أنّ الجسم ليس كذلك و أنّ السطح، عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعى و بين السطح على تقدير أنّه جوهرٌ، فاحترز عن السطح بذلك القيد، على التّنزل و ثانيهما الجسم التّعليمى و هو الكمّ المتّصل الذي له الابعاد الثلاث، فالكمّ جنسٌ يشمل المتّصل و المنفصل و يخرج بالمتّصل، المنفصل و بقوله: لا الابعاد الثلاث الخط و السطح و الزّمان و

وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى: الطول والعرض والعمق، وعلى التعليم وهو الكمية المتصلة الذي له الابعاد الثلاثة، والثراد هي هنا هو الاول، فانه موضوع العلم الطبيعي، وقد زيف الفاضل الشارح هذه المذكور^(١) بوجهين،

ليس الثراد بالابعاد الثلاثة الخطوط المفروضة المتقاطعة، كما في تعريف الجسم الطبيعي، فان التركيب، يدل على ان الجسم التعليمي، مشتمل على الابعاد الثلاثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي، لان التعليمي سار فيه، فلا يكون مفروضة في الطبيعي وهذا خلف؛ بل الثراد الامتدادات في الجهات الثلاثة، فان الجسم التعليمي وان كان امتداداً واحداً سائرأ في الجهات لكنه له باعتبار كله جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبارها ثلاث، في جهات ثلاث ولاي هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله: ومن علامات الطبيعي، ان يفرض فيه ابعاداً ثلاث، اعنى الخطوط المتوهمة لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم، التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل، لما لازم كما في الافلاك، او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها واما يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى، لأنها هي الكمية التي يتغير وتبدل مع بقاء العلية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها، لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاثة، وتوضيحه ان حشوماً بين السطوح، فانه ينتهي في اي جهه بالسطح ولا شك ان الجسم الربيع - مثلاً - قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي، فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران، احدهما الجسم الطبيعي و ثانيهما الكمية القائمة السارية فيه، فتأمل ذلك فانه لا يزيد على هذا التصريح، م.

١. قوله: «وقد زيف الفاضل الشارح هذه المذكورة»، اعلم ان اعتراض الامام، انما يرد لو كان ذلك التعريف حدّاً للجسم الطبيعي، لكن الشيخ، قال في الاهيات الشفاء: المشهور فيما بين القوم، ان الجسم، هو الطويل المريض العميق، وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاداً ثلاثاً بل بالفعل، بل معنى هذه الرسم للجسم، انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاداً ثلاثاً متقاطعة. هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدّاً، ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة، اعنى من ان يكون جسماً طبيعياً او تعليمياً، فيكون بينه وبين الجوهر، عموم و خصوص من وجه. ومن قواعدهم، ان كل شيئين بينهما عموم و خصوص من وجه، يكون ماهية المركبة منها اعتبارية لا حقيقية، فلو كان هذا التعريف حدّاً يلزم ان يكون ماهية الجسم

الطبيعي، اعتبارية لا حقيقية وأنه محال و اى ذى قدم فى العلم يزعم ان الجسمية الحقيقية انما حقيقتها يتحصّل بحسب ابعاد مفروضة، بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم، ارادوا ان يميزوا تحرير محل النزاع، فنصبوا له علامة خاصة به، شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه.

و اما الشارح، فقد تصدّى للمباحثه على التنزل، و تقرير جوابه عن الاول أنه انما ابطال جنسية الجوهر، لأنه قال: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع، و الموجود لا فى موضوع، صادق على واجب الوجود، فلو كان جنساً، لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل وأنه محال. و هذا فاسد، لأن الموجود لا فى موضوع، ليس بماهية الجوهر، بل لازم لها، و لا يلزم من عدم جنسية اللازم، عدم جنسية الملزوم، و عن الثانى ان الفصل يجب ان يكون محلاً بالمواطاة على الماهية المحدودة و القابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر، فهو لا يكون فضلاً، بل الفصل هو القابل للابعاد و هو شىء ما، من شأنه قبول الابعاد و فيه نظر. أما الجواب الاول، فلان الامام، لم يحصر ابطال الجنسية فى ذلك الوجه، بل بيّنه بوجوه آخر. منها أنه لو كان الجوهر جنساً، لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه و متميزة بفصول، و تلك الفصول، ان كانت اعراضاً، تقوم الجوهر بالعرض، و ان كانت جواهرأ، اندرجت تحت الجوهر، فيحتاج الى فصول آخر و ليستلسل. و جوابه أنا لا نسلم احتياج تلك الفصول، الى فصول آخر و انما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها، صدق الجنس على الانواع و هو ممنوع، بل صدق العرض العام عليها على ما تقرّر فى صناعة المنطق. و منها اننا اذا قلنا للجسم أنه جوهر، فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع، و كون ماهيته علة لذلك الاستغناء، و الماهية التى عرضت لها هذه العلية. فان فسّرنا الجوهرية بالاول و الثانى لم يكن جنساً لكونهما عديمين و خارجين عن الماهية و كذلك ان فسّرنا بالتالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى متراتب الجنس، الاشتراك و هذا استدلال بالاحتمال على الجزم و منها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر، انما ان يكون بسيطة او مركبة و ايأ ما كان لا يكون الجوهر جنساً انما اذا كانت بسيطة فظاهر، و انما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم كن جواهرأ يتركب الجوهر من العرض، و ان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنساً لها لبساطتها، و جوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر، لاجزاء الماهيات، ان لا يكون جنساً لها و هو واضح. و اما الجواب الثانى، فقيه امور، الاول ان القابل للابعاد، لو كان فضلاً لكان مبدئاً اعنى قابلية الابعاد جزئاً للجسم و ليس كذلك،

أما أولاً فبانّ الجوهر، ليس جنساً لما تحته و احوال بيانه على سائر كتبه، و اما ثانياً فبانّ قابليّة الابعاد، ليست فصلاً لانّها لو كانت وجوديّة لكانت عرضاً، اذ هي نسبة ما، و يلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها الى قابليّةٍ أُخرى لها، و ايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بالعرض.

و الجواب عن الاول، أنّه انما ابطل كون الجوهر جنساً في كتبه، بان اخذ مكان الجوهر لا في موضوع، و ابطل كونه جنساً. و هو لازمٌ من لوازم الجوهر، و لا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً و عن الثاني، أنّه ابطل كون قابليّة الابعاد فصلاً و هي ليست بفصل لانّه لا تحمل على الجسم؛ بل الفصل هو القابل للابعاد لا محمول على الجسم، و هو شيء ما، من شأنه قبول الابعاد. فظهر أنّه في هذا التّرييف، مغالطٌ.

ثم افاد انّ الجسم ان يكون مؤلفاً^(١) من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفية

بل هي عرض - كما ذكره الامام - و بعبارةٍ أُخرى القابل للابعاد، مأخوذاً من قبول الابعاد و هو عرضٌ، فلا يكون فصلاً لانّ الفصل هو المأخوذ من الذات و هذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة و الضاحك المأخوذ من الضحك، لا يقال: ليس المراد انّ القابل فصل بل المراد انّ مبدأ القابل، فصل اعني ذات التي من شأنها قبول الابعاد، كما يقال: الناطق فصل مع انّ الفصل ليس هو الناطق، بل مبدئه و هو الجوهر الذي من شأنه النطق. لانّا نقول اولاً هذا اعتراف بانّ القابل للابعاد، ليس بفصل و هو المطلوب و ثانياً الذات التي عن شأنها قبول الابعاد و هو ذات الجسم او هيولى و ايّاً ما كان، فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلانّ الفصل ليس هو بل جزئته، و اما الهيولى، فلانّها ليست محمولةً على الجسم. الثاني ان اراد بقوله: انّ القابل للابعاد فصل، انّ مفهومه فصل عاد السّؤال جذعاً لانّ مفهومه متأخرٌ عن القابليّة المتأخرة عن الجسم، و ان اراد به انّ ما صدق عليه فصل، فما صدق عليه، ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فيه ليست بفصول الثالث، قوله: ايّ شيء من شأنه الابعاد الثلاثة، الفصل هناك اما مفهوم الشيء، فليس كذلك لانّه من الامور العامّة، او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة و ليس كذلك، لانّ قبول الابعاد، عرضٌ لا يكون مبدأ للفصل، م.

١. قوله: «ثم افاد انّ الجسم اما يكون مؤلفاً»، لما تبين انّ هذا النمط في تجوهر الاجسام، بمعنى تحقّق حقيقة الجسم و هل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادّة و الصّورة فلا بدّ هناك من تحرير محل النزاع، و معلوم في علم النّظر انّ تحرير محل النزاع بامرین: احدهما ايضاح ما يقع

فى البحث و يفترق الى الايضاح، و الآخر تعديداً الاقوال الواقعة فى البحث و لما كان لفظة «الجسم» مشتركة بين التعليم و الطبيعى و النزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة و الصورة ليس فى الجسم التعليمى، بل فى الطبيعى، قدم ذلك البحث، ثم لما كان الجسم متواطٍ على الجسم المفرد و المركب و النزاع ليس واقعاً فى المركب، بل فى المفرد حزره بذلك فزال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ و المعنى، اعنى بسبب اشتراك اللفظى و التواطى، ثم شرع فى تحرير الاقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط.

و فى حصر المذاهب فى الاربعة كلام، لان هيهنا ستة اقسام، اذ الجسم اما يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلاً فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية و الاول مذهب الشهرستانى، و الثانى مذهب الحكماء، و ان كان فيه اجزاء بالفعل، فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام، فان كانت ممتنعة الانقسام، فلا يخلوا، اما ان يكون متناهية و هو مذهب المتكلمين، او لا تكون متناهية و هو مذهب النظام، و ان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام، لم يخلوا اما ان يكون تلك الاجزاء اجساماً صغاراً و هو مذهب ذى مقراطيس، او لا تكون اجساماً و هو مذهب بعضهم، فان من الناس من قال بتركيب الجسم من السطوح و بتركيبها من الخطوط بالفعل، فالحصر فى المذاهب الاربعة فاسد، فان ما لا تكون الانقسامات الممكنة حاصله بالفعل فيه على قسمين، لانه اما ان لا يكون كُلاً واحداً من الانقسامات الممكنة حاصل بالفعل، او لا يكون بعضها حاصل بالفعل و يكون بعضها حاصل بالفعل. و يمكن التفصى من هذا المقام، بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر المفردة، فانهم طائفتان؛ طائفة منهم الاشاعرة و هم القائلون بان المركب من جوهرين جسم، و طائفة اخرى يرون ان المركب من الجوهر الفرد، لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عريضاً عميقاً، فيتركب الجوهر على ست فيكون خطاً، ثم يتركب الخطوط فيكون سطحاً، ثم يتركب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذا لا يقول واحد بان الجسم تألف من السطوح و الخطوط و هى مقادير و اعراض و ذلك ظاهر و اما مذهب ديمقراطيس، فهو ليس فى الجسم المفرد، و الكلام فى الجسم المفرد. نعم، لو حزر محل النزاع بالجسم البسيط، اعنى الذى لا ينقسم اصلاً الى اجسام مختلفة الطبايع - كما فعله الامام فى الملخص و فى المباحث المشرقية - لكان مذهبه فيه مذهباً خامس، و ورد السؤال عليه.

فلا بد ان يقال حينئذ لا شك ان الجسم البسيط، قابل للانقسام فلا يخلوا اما ان جميع الانقسامات

كالسري، واما مُفرداً ولا شك في أنه قابلٌ للانقسام، ولا يخلو اّما ان يكون جمع الانقسامات المُمكنة حاصلّة بالفعل فيه، او لا يكون، وعلى التّقديرين، فاما ان يكون مُتناهية، او غير مُتناهية.

قال: فهيهنا احتمالاتٌ اربعة اولها كون الجسم متألّفا من اجزاء لا تتجزّى و هي ما ذهب اليه قوم «من القدماء و اكثر المتكلمين من المحدثين و ثانيها كونه متألّفا من اجزاء لا تتجزّى غير مُتناهية و هو ما التزمه بعض القدماء و النظام من متكلمي المُتعتزلة. و ثالثها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل، لكنّه قابلٌ لانقسامات مُتناهية و هو ما اختاره محقق الشهرستاني في كتابٍ له سَمّاهُ بـ«المناهج و البيانات»، هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بـ«الجوهر الفرد».

و رابعها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل، لكنّه قابلٌ لانقساماتٍ غير مُتناهية و هو ما ذهب اليه جمهور الحكماء، و يُريد الشيخ ان يثبته. و اما الجسم المؤلّف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى.

قال:

* وهم و اشارة *

قال الفاضل الشارح: انّ الشيخ يُريد بالوهم في هذا الكتاب، المذهب الباطل او السّؤال الباطل، و ذلك لانّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل مُعارضة الوهم اّياه فتسمية الرّأى

حاصلّة بالفعل، و اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلّة بالقوّة، و اما يكون بعضها حاصلّة بالفعل فيه و بعضها بالقوّة و هو مذهب ديمقراطيس و اعلم انّ معنى قول جمهور الحكماء: الجسمُ محتَمَلُ الانقسامات غير مُتناهية ليس أنّه يمكن خروج تلك الانقسام الغير المُتناهية من القوّة الى الفعل، بل المراد أنّه من شأنه و في قوّته ان ينقسم دائما و لا ينتهي انقسامه الى حدّ لا يمكن انقسامه و هذا كما يقول المتكلمون انّ الباري - تعالى - قادرٌ على مقدورات غير مُتناهية مع أنّهم احوالوا وجود الامور الغير المُتناهية، فليس يعنون به الا أنّ قدرته تعالى لا ينتهي الى حدّ لا يكون قادراً عليه فليُفهم من فاعليّة الباري تعالى للاشياء حال قابليّة الجسم للانقسام الى الاجزاء، م.

الباطل بالوهم، تسمية المسبب باسم السبب مجازاً، وقد مرَّ أنه يسمَّى الفصل المشتمل على حكمٍ يحتاجُ في اثباته الى برهان بالاشارة، و الفصلُ المشتمل على حكمٍ يكفي في اثباته تجريدُ الموضوع و المحمول من اللواحق او النَّظَر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه. و لما اراد في هذا الفصل ابطال الرأى الاول من المذكورة، فعبر عنه بـ«الوهم»، و عن ابطاله بالاشارة.

قوله: «و من الناس من يظنُّ^(١) ان كلَّ جسمٍ ذو مفاصل»

١. قوله: «و من النَّاس من يظنُّ»، لما كان مذهب الشيخ، انَّ الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل، فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه، في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش، فلهذا بدأ باطاله، و تقرير مذهبهم: انَّ الجسم ينفصل الى اجزاء الاتصال بينها في الحقيقة و انما هو متصل في الحس و اما في الحقيقة فهو ذو ازاء منفصلة لا ينقسم الجسم الّا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فأنه يقولون انَّ الجسم متصلٌ في نفسه، كما هو عند الحس ينقسم الى الجزاء كيف ما يورد القسمة و هيئها سؤالان، الاول انَّ الظنَّ عبارة عن اعتقادٍ راجحٍ غير جازم فهذا الظنُّ اما من قبل الشيخ و هو باطلٌ لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً و لانه ما اسند الظنَّ الى نفسه و اما من قبل اصحابه و هو ايضاً باطلٌ لانَّ هذا المذهب عندهم مجزومٌ به و الجزم يُنافى الظنَّ، و جوابه انَّ الظنَّ يُطلق على ما يقابل اليقين و هو المراد هيئنا و قد مرَّ في المنطق. الثانى انَّ هولاء القوم لا يذهبون الّا الى انَّ الجسم مركبٌ من اجزاء لا يتجزى، نعم مذهبه هذا، يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الاجسام و هى المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ، مكان ملزومه في تقرير مذهبهم، فلا بد ان قال من النَّاس من يكاة يظنُّ كما قال في الفصل الثانى، ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان؛ طريق الجدول، و طريق البرهان و ان كان على الشيخ تحقيق الحقِّ بمحض البرهان و استعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التى لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر، و انما سلك طريق الجدول في اول الامر لوجهين: اما اولاً فلتنبيه على خذلان مذهبهم و حقارة مطلبهم، حتى أنهم بانفسهم ذاهبون باقاول تدلُّ على فسادِ دعويهم، فلا اعتداد به. و اما ثانياً فلا رادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل و الهداية الى سوائ السبيل و لما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشاً ربما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدول و وقع مقدماتٍ يساعدون

عليها و استنتج منها ما يناقض مذهبهم، فان ذلك يورث الوهن و الضعف في اعتقادهم، حتى يمكنه تدرجهم الى طريق البرهان، و قد كان دأب الحكماء، في ما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لا يراثة التخيل، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب، ثم الجدل للاقناع و الالزام، و عند تمام استمداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له منهاج الحق، اعنى البراهين القاطعة، و لما لم يكن للشعر و الخطابة دخل في امثال هذا المطلوب، بدأ الشيخ بسلك طريق الجدل و وضع احكاماً يلزم دعويهم و بعضها لا يلزمها و لكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثان، الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام، و بيان لزوم لدعويهم انه لانقسم الى اجزاء، تنقسم و هو مخالف لما يدعون. الثاني ان تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام و ذلك ظاهر اللزوم. و اما الذي لا يلزم فالآخرا فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله: و زعموا... و اورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، و الباقي تمهيداً للتقص. فان قلت: لم خصص التقرير بالول و التقص بالبوقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم، فنقول: ان الكل و ان كان بقيد التقرير انا ان الاول لمحض التقرير دون التقص و البوقي بالعكس، و هذا على طريقة ما يفعله مناقضو الاوضاع و الوضع مطلوب الجدل اما ابطالاً او اثباتاً، و الجدلي اما ناقض الوضع و هو السائل، و اما حافظه و هو المجيب و اعتماده في تقرير موضعه على المشهورات و اعتماد السائل على ما يسمله، و كان عادة القدماء الجدليين ان اخذو مقدمات من حافظ الوضع و بنو الكلام عليها و استنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع، كما فعله الشيخ ههنا، و قد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله و هي ثلاثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة في الثلاثة انا انه جعل فيما يجيب اختلاف عرضين سبباً آخراف بين كلاميه منافاة، و فائدة دخول «قد» في قوله: و قد ينقسم الاول، بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر، و كذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع، بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ «قد» على ذلك، فالفرق بين الكسر و القطع، ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه و القطع محتاج اليها، و الفرق بينهما و بين الوهم و الفرض، انهما يؤدبان الى الافتراق دون الوهم و الفرض و الفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة و الفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلو جهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس و لا يدركها الوهم، فلا يقوى على قسمتها و ثانياً انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيرقر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية، و لانه لا تدرك انا الامور الحسية و هي متناهية و حينئذ يلزم قوف الوهم في القسمة بالضرورة، و اما ان

قوله: «كلُّ جسمٍ ذو مفاصل»، قضيةٌ والجسم هو الطَّبْعِيُّ المذكور، و المفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء، لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها، شبهها بما فصل الحيوان وسماها باسمها.

قوله: «تنضم اجزاء غير اجسام تتألف الاجسام، وزعمو ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً وفرضاً، وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس»

اقول: ذكر للاجزاء احكاماً اربعةً اولها انها ليست باجسام، والثانى ان الاجسام تتألف منها، والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلاً، والرابع ان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريراً لمذهبيهم، والباقية تمهيداً لما ينفاضهم به على ما ينبغى ان يفعله ناقضوا الاوضاع، وفى الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات للممكنة وهى ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشاكل بعسرٍ، كالايشاء الصلبة او بسهولة كالايشاء اللينة، واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر، والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض.

و الفائدة فى ايراد الفرض، ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والتناهى وغير المتناهى.

و العبارة عنها فى النسخ مختلفة، ففى بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً، وفى بعضها بحذف لفظه «ولا عن القطع» وفى بعضه باثباته ايضاً فى الفرض. و الاول اصح، لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع الكتاب.

العقل لا يقف فلائه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها، فلا وقوف له فى القسمة، م.

قوله: «و لا يعلمون انّ الاوسط اذا كان كذلك^(١)، لقي كل واحدٍ من الطرفين منه

١. قوله: «و لا يعلمون انّ الاوسط اذا كان كذلك»، هذا بيان لنقضهم و تقريره ان الجسم لو كان مركباً من اجزاء لا يتجزى، لكان الجزء المتوسط بين جزئين، اما ان يكون مُلاقياً للطرفين او لا يكون، فان لم يكن مُلاقياً للطرفين بطل حكماً من الاحكام؛ الاول الحكم الثانى و هو تأليف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتألف بالضرورة، و الثانى الحكم الرابع و هو انّ الوسط يحجّب الطرفين عن التماس، فانه اذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس، و ان كان مُلاقياً للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر اولاً بالاسر، فان لاقيهما بالاسر تبطل ثلاثة احكام: الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس و هو ظاهر، الثانى ان تألف الجسم منهما فانه او تألف الجسم منها لا وجب ازدياد الحكم لكن الملاقات بالاسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقّق التأليف و اليه أشار بقوله: «مناقض للحكم الثانى»، الثالث انها لا يقبل الانقسام، لانّ المُلاقات بالاسر يقتضى الانقسام و اليه الاشارة بقوله: و مع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى، و ان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواءً كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لانّ احد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئاً و الطرف الآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط. فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير انّ الوسط يحجّب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط مُلاقياً للطرفين لا بالاسر، اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلاثة لازم، و القسم الاول و الثانى مُتفقان يساعد الخصم عليه، فتعين القسم الثالث و هو مستلزم للتجزية و عند هذا تمّ النقص. ثمّ انه حيث لم يقنع بهذا القدر، لما بين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحقّ فى نفس الامر، فربما يبطل شيء بطريق الالزام و لا يكون باطلاً فى نفس الامر، اراد ان يتدرج بعد الالزام، الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه، و لما كان نقيضه و هو عدم المُلاقاة لا بالاسر، يتضمّن قسمين، فانّ عدم المُلاقاة لا بالاسر بان لا يكون ملاقاة اصلاً، او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتمّ الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول و هو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه، و شرع فى ابطال القسم الثانى و هو المُلاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله: و انه ليس و لا واحد من الطرفين لبقاه باسره»، حتى يرهن عليها و فى دليل النقص انظار: احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر، يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء المُتداخلة و عدم حجب الطرفين من التماس، و اتمّ يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء فى الجسم، فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلاً و بعضها غير متداخلاً (و حينئذ لا يلزم اللازم الاول، خ) و يتألف الجسم من الاجزاء المُتداخلة و غير المُتداخلة و كذلك لا يلزم

شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحدٍ من الطرفين يلقاه باسره.»

اقول: هذا ابتداء شروعيه في النقض. أما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس، لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيها، فان لاقاهما، فاما بالاسر او لا بالاسر.

فهذه اقسام ثلاثة، والاول ينافي كونه حاجباً لها، وايضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقة الاجزاء، والثاني ايضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس، وايضاً يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه، ومناقض للحكم الثاني، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي، والثالث يقتضي التجزئة، والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني أولاً، وهما ان لا يلاقى الطرفين. ويداخلهما لان الخصم، لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث، الذي يفيد

عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا: الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، والترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط الداخل والطرفين، فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب. و جوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة، فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقة او لا، فان لم يكن بينها ملاقة فلا تألف، وان كان ملاقة فاما ان تلاقى جميع الاجزاء متداخلة جميع الاجزاء لغير المتداخلة بالاسر او لا، والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل، والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء حيث لا يلاق بعضها بالاسر.

وثانيه ان القول بالملاقة بالاسر، لا نسلم انه يقتضي التجزئة، فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف و تغاير الجهات لا يستلزم التغير في الذات، و جوابه ان الشيء اذا كان له طرفان، ينقسم باحد وجوه الانقسامات، و اقلها الوهم والفرض وهذا ضروري، وايضاً الوجهان والطرفان اذا كانا متلاقين، لم يكن الاوسط حاجباً و الا كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة. و ثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانه متوسطة بينها، فيتغاير جهاتها و اطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها، يختلف بحسب الاختلاف المحاذيات مع اتحاده. و الجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان، بل هو مبدأ خط و منتهى آخر، لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط و الآخر منتهى خط و انما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط، و باعتبار آخر انه منتهى آخر، م.

التَّقْضِ بقوله: «لَقِيَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ مِنْهُ شَيْئاً غَيْرَ مَا يَلْقَاهُ الْآخِرُ» و قد تَمَّتْ بِذَلِكَ حَجَّتَهُ عَلَى الْخِصْمِ، ثُمَّ رَجَعَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى اثْبَاتِ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ بِإِبْطَالِ تَقْيِضِهِ الْمُشْتَمَلِ عَلَى الْقَسْمَيْنِ الْمَتْرُوكَيْنِ أَعْنَى الْأَوَّلِ وَ الثَّانِي فَكَانَ تَقْيِضُهُ قَوْلَنَا: لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ يَلْقَى مِنَ الْاَوْسَطِ شَيْئاً غَيْرُ مَا يَلْقَاهُ الْآخِرُ وَ هُوَ يَصْدَقُ مَعَ عَدَمِ الْمُلَاقَاةِ وَ مَعَ الْمُلَاقَاةِ بِالْأَسْرِ، ثُمَّ تَرَكَ الْأَوَّلَ لِأَنَّ أَحَالَتَهُ أَظْهَرَ، وَ صَرَّحَ بِرَفْعِ الثَّانِي بِقَوْلِهِ: «وَ أَنَّهُ لَيْسَ وَ لَا وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ يَلْقَاهُ بَاسِرَةً» وَ أَنَّمَا خَصَّهُ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُ مَذْهَبٌ لِبَعْضِ كَمَا سَيَأْتِي ذِكْرُهُ وَ لِأَنَّهُ مَعَ أَحَالَتِهِ، مُسْتَلْزَمٌ لِلْمَطْلُوبِ، وَ أَنَّمَا رَجَعَ إِلَى اثْبَاتِ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ، مَعَ أَنَّ الْمُنَاقِضَةَ قَدْ تَمَّتْ لِأَنَّهُ لَا يُرِيدُ الْاِقْتِصَارَ عَلَى تَقْضِي الْحُكْمِ بَلْ يَقْصِدُ اِبْطَالَ هَذَا الرَّأْيِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَبْطُلَ جَمِيعُ الْاِحْتِمَالَاتِ وَ أَنْ لَمْ يَذْهَبَ إِلَيْهَا ذَاهِبًا.

قوله: «وَ أَنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ جَوَّزَ مَجَوِّزٌ فِيهِ مُدَاخَلَتَهُ لِلْاَوْسَطِ حَتَّى يَكُونَ مَكَانَهُمَا أَوْ حَيِّزَهُمَا أَوْ مَا شَتَّ فِسْمٌ وَاحِدًا لَمْ يَكُنْ لَهُ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَنْفِذَ فِيهِ.»

اقول: يُرِيدُ بَيَانَ حَالِ الْقِسْمِ الثَّانِي وَ هُوَ الْقَوْلُ بِالْمُدَاخَلَةِ، فَفَسَّرَهُ أَوَّلًا بِاتِّحَادِ الْمَكَانَيْنِ وَ الْحَيِّزَيْنِ.

وَ اعْلَمْ أَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْجُزْءِ غَيْرِ الْحَيِّزِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَهُمْ، قَرِيبٌ مِنْ مَفْهُومِهِ اللَّغْوِيُّ وَ هُوَ مَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ الْمَتَمَكِّنُ كَالْأَرْضِ لِلسَّرِيرِ. وَ الْاِعْتِمَادُ عِنْدَهُمْ هُوَ مَا يُسَمِّيهِ الْحَكِيمُ مِبْلًا.

وَ أَمَّا الْحَيِّزُ عِنْدَهُمْ، فَهُوَ الْفَرَاغُ الْمَوْهَمُ الْمَشْغُولُ بِالْمَتَحَيِّزِ الَّذِي لَوْ لَمْ يَشْغَلْهُ لَكَانَ خَلَاءً، كَدَاخِلِ الْكُوزِ لِلْمَاءِ، وَ أَمَّا عِنْدَ الشَّيْخِ وَ الْجُمْهُورِ مِنَ الْحُكَمَاءِ، فَهَمَا وَاحِدٌ وَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي الْمُمَاسِّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْمُنَازَعَةُ فِيهِ مَفِيدَةً هِيْهَنًا وَ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْمَكَانِ أَوْ الْحَيِّزِ الْمَذْكُورِ مَعْلُومًا غَيْرَ مُحْتَاجٍ إِلَى الْبَيَانِ، أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: «مَكَانَهُمَا أَوْ حَيِّزُهُمَا أَوْ مَا شَتَّ فِسْمَهُ»، لِثَلَا يَنْقَاضُ فِي الْعِبَارَةِ، وَ الْمَعْنَى أَنَّ الطَّرْفَ، لَوْ جَوَّزَ مَجَوِّزٌ أَنْ يَدْخُلَ الْاَوْسَطَ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَنْقُذَ فِي الْاَوْسَطِ.

قوله: «فيلقى غير ما لقيه»^(١) و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة.»
اقول: اى فليلقى الطرف حال التفوذ من الوسط، غير ما لقيه حال الماسة قبل التفوذ، و القدرُ الَّذِي لقيه حال الماسة قبل التفوذ دون اللقاء المتوهم حال التفوذ للمداخلة، و المراد بيان المغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين، فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين، و يمكن ان يفهم من قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، أنه يلقى حال التفوذ فى الوسط، قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال الماسة قبل التفوذ، و القدر الَّذِي لقيه حال التفوذ، غير ما يلقاه عند تمام المداخلة و هو اللقاء المتوهم للمداخلة و ذلك يقتضى قسمة

١. قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، الطرف لو داخل الوسط، لكان للطرف حالان؛ حال المماساة و حال التفوذ و هو يلقى شيئاً من الوسط فى حال المماساة و شيئاً آخرأ منه فى حال التفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشئيين من الجانبين، فقال: الشئ الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف، يغير الشئ الملاقي من الوسط، حال المماساة و اليه الاشارة بقوله: «فيلقى غير ما لقيه» و بالعكس و اليه الاشارة بقوله: «و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم» و هو يقتضى انقسام الوسط بقسمين و قال الامام: انّ للطرف حالات ثلاث؛ المماساة و التفوذ و تمام المداخلة و هو تلاقى شيئاً من الوسط حال المماساة، و شيئاً آخر حال التفوذ، و شيئاً آخر حال تمام المداخلة، فالملاقي من الوسط حال التفوذ غير الملاقي منه حال المماساة و هو معنى قوله: «غير ما لقيه» و الملاقي من الوسط حال التفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة و هو المراد من قوله: «و القدر الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم» و يلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام و نحن نقول الذى ذكره الشيخ، مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين، كفى فيه ان يقال الطرف يلقى حال التفوذ شيئاً من الوسط، غير ما لقيه حال المماساة، و اما ان هذا القدر من الوسط، مغاير لما يلاقيه الطرف حال التفوذ فهو و ان كان صحيحاً الا انه حسو لا دخل له فى الاستدلال اصلاً، و الاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف و الوسط و تقريره ان الطرف لو داخل الوسط، فلا بد ان يتخذ فيه و حينئذ يلزم انقسام الوسط و الطرف، اما انقسام الوسط، فلان الطرف يلقى حال التفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماساة ضرورة ان لاقى من الوسط حال المماساة شيئاً و حال التفوذ شيئاً آخرأ، و اما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الَّذِي لقى الوسط حال المماساة، غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف اتما يلقى الوسط حال المماساة بشئ و حال المداخلة بشئ و آخر و هو مستلزم لانقسام الطرف، م.

الوسط بثلاثة أقسام.

والفاضل الشارح فسره على هذه الوجه، ثم طعن به بأن هذا البيان اقناعي^(١) لا برهاني!

١. قوله: «ثم طعنَ فيه بأنَّ هذا البيان اقناعي» اقول: الاقناعي هو الدليل المُركَّب من المشهورات والمظنونات، ولما كان من المشهورات ان كلَّ حركة لا بدَّ لها من اولٍ وآخرٍ ووسطٍ على ما يُشاهدها جميع الناس فجعل التَّفوُّذَ وهي حركة جزء في جزءٍ مشتملاً على الحالات الثلاث، مبنئاً على المشهور، لكن وبما يمنع ذلك، فيقال: لم لا يجوز ان يكون نفوذاً لجزء في الجزء دفعةً؟ فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء ألاً حالتان؛ حال المماسة و حال الدَّخول، وأنما يكون له ثلاث حالاتٍ لو كان للجزء كُلُّ و جزءٌ حتَّى تكون حاله حال المُداخلة و حال تمامها و الظَّاهر أنه ليس كذلك.

فقال الشارح: انَّ هذا دليلٌ مغالطيٌّ لأنَّ فيه مُصادرة على المطلوب، لأنَّه انما يتمُّ اذا كان للحركة احوال ثلاث وأنما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلةً للقسمة وأنما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلةً للقسمة، وأنما تقبل القسمة، لو انتقى الجوهر الفرد، فدلَّه يتوقَّف على اثبات الحالات للحركة، واثبات الحالات لها يتوقَّف على قبولها القسمة، و قبولُ الحركة القسمة، يتوقَّف على تجزئ المسافة، وهو يتوقَّف على نفي الجوهر الفرد، فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفاً على نفيه وأنه مُصادرة على المطلوب، و هيهنا اشكالات: الاول ان اعتراض الشارح على الامام لا يرد، لأنَّه ما قال للتَّفوُّذ الذي هو الحركة ثلاث حالات، بل قال الجزء النَّافذ له ثلاث حالات، و جوابه: انَّ ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات؛ الابتداء والوسط والآخر. الثاني هب أنَّه يلزم من ذلك، ان يكون للحركة تلك الاحوال، لكن السَّؤال واردٌ على الشارح ايضاً فانه صرَّح بأنَّ للحركة مبدئاً و منتهى، اذا كانت قابلة للقسمة، متصله في ذاتها، و جوابه انَّ الشارح ما اعتبر المبدأ و المنتهى في الحركة، بل اعتبر في الجزء حالتين؛ احدهما حال عدم الحركة وهي حالُ المماسة و ثانيها حال الحركة وهو حال التَّفوُّذ و لا شكَّ انَّ القدر الذي لقيه حال الحركة، غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام، بخلاف الامام فانه قسَّم ما بعد المماسة الى القسمين، حال قبل المُداخلة و بعد، فيقتضى ان يكون حركة جزء لا يتجزئ في جزء لا يتجزئ منقسماً وهو باطل.

الثالث لا نسلم انَّ اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتمُّ اذا كانت الحركة متصلةً واحدةً لا بدَّ له من بيان، و الجواب أنَّه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث و لم يكن متصلةً واحدةً فلا يخلو ما

واقول: هذا التفسير، يقتضى ان يكون للتفوذ الذى هو حركة ما، اول و هو حال المماسّة، و وسط و هو الحال الذى بعد المماسّة و قبل تمام المُداخلة، و آخر و هو حال تمام المُداخلة، و هذا انما يصحّ على رأى نفاة الجزء و هو ان تكون الحركة متّصلة فى ذاتها، قابلة للانقسامات و اثباته مبنى على نفى الجزء و لا يصحّ على رأى مثبتيه، فانّ المُتحرّك لا يُمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للتفوذ فى الجزء الواحد وسطٌ مسبوقةٌ بحالة و ملحقٌ باخرى، فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى، لا يكون اقناعياً بل يكون مشتتلاً على مُصادرة على المطلوب.

قوله: «و اللقاء الموهّم للمُداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط، ملاقياً للطرف الآخر ملاقاة الوسط له، و ان لا يتميّز فى الوضع، اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب و وسط و طرف و لا ازدياد حجم، فان كان شىء من ذلك، لم يكن ما يكون عند توهم المُداخلة من الملاقة بالاسر، بل بقى فراغ و انقسم ما يتلاقى.»

اقول: اى المُداخلة التامة، يقتضى ان يكون الطرف^(١) الملاقى للوسط بعينه، ما لقا

ان لا يقبل القسمة اصلاً و هو محال لانّ ثبوت الاحوال الثلاث يدلّ على الانقسام، فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل و او بالقوة فانّ اشتملت على الاجزاء بالفعل و كلّ جزء حركة حركة عند المتكلمين و الحكماء، اما عند الحكماء، فظاهر و اما عند المتكلمين فالانّ آخر ما ينتهى اليه، تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء و هى لا يتجزى عندهم، لو اشتملت تلك الحركة اعلى اجزاء بالفعل، يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعدّدة و أنّه محال، فتعيّن ان يكون الحركة قابلة لانقسام غير متشمله على الاجزاء بالفعل، فيكون متّصلة فى ذاته و هو المطلوب. و اعلم ان اتصال الحركة لا دخل له فى بيان المُصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام، على ما مرّ. الرابع انّ الاقتناعى يطلق على الخطابى - كما ذكر - و يطلق على المقنع فى بادى النظر، و السؤال انما يردّ ان فسّر الاقتناعى بما ذكر، و لعلّ مراد الامام هو الثانى فلا ينافى كونه اقناعياً لاشتماله على المُصادرة على المطلوب، نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام، فهو اولى بالقبول احرى، م.

١. قوله: «اى المُداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف»، المُداخلة توجب ان يكون الطرفان

للطرف الآخر المُداخل إياه، فأنهما مُتلاقيان بالاسر و حينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المُتداخلين، و الوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يُشار اليه اشارةً حسيةً و ذلك لانّ الاشارة الحسية الى احدهما، تكون بعينها اشارة الى الآخر اذا لا فراغ عن لقائه، و على هذا التقدير لا يكون ترتيب و وسط و طرف، اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء و لا ازدياد حجم، اى يناقض الحكم الثاني ايضاً، فان كان شيء من ذلك، اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحاً، لم يكن المُلاقة بالاسر و حينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء.

و الحاصل انّ تجويز المُداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعاً و تلخيص

متلاقيين و ان لا يتميّز الوسط في الوضع عن الطرف، اذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف، اى ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف، بل هو بكلّيته مشغولٌ بالطرف، فليزم امران: احدهما ان لا يكون ترتيب و لا وسط و هو ما تناقض الحكم الرابع، و ثانيهما عدم ازدياد الحجم و هو يُناقض الحكم الثاني و بيان لزوم الامرين، أنّه كان شيء منها واقعاً لم يكن المُلاقة بالاسر و قد فرضت كذلك هذا خلُف، فقد ظهر انّ القول بالملاقة، يُناقض الاحكام الثلاثة، اما أنّه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولاً من أنّه يستلزم تجزئة الجزء و اما أنّه يُناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا، هذا محصل كلام الشارح.

و فيه نظرٌ من وجوه؛ احدها انّ الدلالة على استحالة التداخل، قد تمت عند قوله: دون اللقاء المتوهم للمُداخلة فما فائدة هذا الكلام؟ و لا بُد للشارح من التعرض لامثال ذلك. و ثانيها، انّ هذا الكلام، كما قرره الشارح بعد في المُناقضة و قد قال فيما سبق: انّ مناقضته تمت و شرع في سلوك طريق البرهان. و ثالثها انّ قوله: بل يبقى فراغ و انقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه، مستدرِكٌ لتمام الدليل دونه. و الصواب ان يحمل هذا الكلام على المُناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل، او جواب لسؤال مقدّر، عسى ان يورد و يقال: لا نسلم انّ المُداخلة تستلزم ان يكون للطرف حالات او احوال و اّما يكون كذلك، لو لم يكن الاجزاء مخلوقةً على التداخل، فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة، مُتداخلة فلا ثمة حركة؟ فاجاب بانه لو كان كذلك، يلزم ان لا يكون ترتيب و ازدياد حجم، فلا يكون الجسم متألفاً منها و أنّه محال، ثمّ لما ابطال المُداخلة، رجع الى اثبات المطلوب فقال: بل يبقى فراغ، فيلزم انقسام الجزء و هذا توجيه

هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء^(١)، يستلزم القول باحد ثلاثه اشياء؛ اما امتناع ملاقاتها، او

١. قوله: «و تلخيص هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء» فيه مساهلة، لانّ الاقسام، باعتبار امتناع الملاقاة و عدمها غير منحصرة في الثلاثة، فانّ الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة، فان كانت ممكنة، فاما ان تكون واقعة او لا تكون، فان كانت واقعة، فاما بالكلّ او بالبعض، فهذه اقسام اربعة، و طريق القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملاقاة و عدمها و حاصل تلخيصه، بيان المطلوب بقياسين اقراني و استثنائي، فانه لو تألّف الجسم من الاجزاء، يلزم احد الامور الثلاثة الاول و كلما تحقّق احدها، تحقّق احد الامور الثواني، يُنتج لو كان تألّف الجسم من الاجزاء تحقّق احد الامور الثواني، لكنّه منتفٍ: فيلزم انتفاء الجزء و هو المطلوب.

و اما المعارضة فتحريرها ان يقال الحركة موجودة في الحال، فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل و الحال، لكن الحركة الماضية و المستقبلية ليستا موجودتين، فلو لم توجد في الحال، لم تكن موجودة مطلقاً، هذا خلف. و اما الثاني، فلان تلك الحركة، غير منقسمة، اذ هي غير قارة الذات، فلو كانت منقسمة، اذ هي غير قارة الذات، فلو كانت منقسمة، لا يوجد اجزائها معاً، فلا تكون موجودة بجميع اجزائها، فما بها يقطع من المسافة، لا يكون منقسماً و الا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله، فيكون منقسماً، فهذا محال و سيبين عند تحقيق اتّصال المقادير، انّ الزمان لا ينقسم الى الحال، بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي و المستقبل و الحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فيه غير موجودة في الحال و لا يلزم ان لا تكون موجودة قطعاً، اذ لا يلزم من انتفاء الاخص، انتفاء الاعم و اما انّ الحركة الماضية و المستقبلية، غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعاً فهو ممنوع، و ان اريد به انها غير موجودة في الحال مسلّم، لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضي و المستقبل.

لا يقال: الزمان الماضي و المستقبل معدومان، فلا يكون الحركة موجودة فيهما، لاننا نقول: الاستفسار عائد، فان عنيتم انما غير موجودين في الآن، فمسلّم، لكن لا يلزم من كذب الاخص، كذب الاعم. و ان عنيتم انهما غير موجودين في حدّ انفسهما فممنوع، لا يقال مطلق الوجود، منحصراً في الاقسام الثلاثة، اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال، و الزمان الماضي، كما لم يوجد في الزمان المستقبل و لا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي و الا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر، ان غيره او يكون الشيء طرفان لنفسه، ان اتحد به و اذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام، لم يوجد اصلاً، فانّ الكلّي اذا انحصر في جزئيات و انتفى تلك الجزئيات باسرها،

ملاقاتها بالكلِّ، وذلك يستلزمُ القول باحد ثلاثة اشياء، اما امتناع تألّف الاجسام منها، او عدم امتيازها في الوضع، او تجزئتها وهذه محالٌ، فالقول بها محالٌ.
 فهذا تقريرُ هذه الحجّة، و الفاضل الشارح، اورد مَعْن حُججٍ مثبتية الاجزاء معارضة لها و هي ان الحركة موجودةٌ غير قارّة و ينقسمُ الى ما مضى و الى ما يستقبل، و هما غير موجودين، و الى ما في الحال و لولا وجوده، لما كانت الحركة موجودة و هو ان انقسم لم يكن جميعه موجوداً، لكونه غير قارّة، فاذن لا ينقسمُ و لا ينقسمُ ما به يقطع المتحرّك من المسافة و اَلّا لا تنقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزءٌ لا يتجزّى و ينحلُّ هذا لا شك عند تحقيق اتّصال المقادير على ما سيأتى - ان شاء الله تعالى - قوله :

* وهَمٌّ و اِشَارَةٌ *

«و من النَّاسِ من يكاد يقول بهذا التّأليف^(١) و لكن من اجزاء غير متناهية».

انتفى ذلك الكلّي قطعاً، لأننا نقول: الزّمان لو لم يوجد في احد الازمنه، و جب ان لا يكون موجوداً، بخلاف الزّمان، فأنه ليس بزمانيّ، بل هو موجودٌ في حدّ نفسه و هذا كما يقال: لو كان المكان موجوداً، لكان في مكانٍ آخر و هلمّ جرأً و تبريز مثلاً، او موجودٌ في تبريز، او في بغداد و ليس كذلك، بل المكان له وجودٌ في حدّ ذاته و لا وجود له في مكان، فان قلت: الامام لم يورد تلك الدّلالة، بل قال الحركة الماضية، هي ما كان ماضياً و الحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره، فلو لم يكن للحركة حضورٌ، لم تكن ماضية و لا مستقبلية و هذا لا ينفع بما ذكرتم، فنقول: السّؤال عائدٌ، لانه ان عنى بذلك انّ الحركة الماضية، ما كان حاضرٌ في الحال و المُستقبلية ما ستحضر في الحال و يتجدّد فهو ممنوعٌ و ان عنى به انّ الحركة الماضية ما وجد في الزّمان الماضي و المُستقبل ما يوجد في الزّمان المُستقبل، فهو مسلمٌ لكن، لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة ماضية و لا مستقبلية و في هذا الجواب ضعّف لأننا نعلم بالضرورة انّ الحركة موجودة في الزّمان الحاضر، فليست ماضية و لا مستقبلية و هو غير مستقبلية و هو غير قارة الدّات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها و الحقّ في الجواب ان يُقال المراد بالحركة، ان كان هي بمعنى القطع، فهي غير موجودة و ان كان هي بمعنى التّوسط، فليس يلزم من عدم انقسامها، ثبوت الجزء و أنّما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة و هو ممنوع، م.

١. قوله: «و هَمٌّ و اِشَارَةٌ، و من النَّاسِ من يكاد يقول بهذا التّأليف»، الاشارة هيهُنا، مستدركةٌ لأنّ

مذهبهم اذا حَقَّقناه تركَّب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية و قد تبين بطلانه، فالنظر فيما سبق، كافٍ في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه و جوائبه انَّ النظر السابق، و ان كفى في نفي هذا الوهم الّا، انَّ الشيخ، لم يكتف به فكأنه لم يتعبه، بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة، فلهذا عبّر عنه بـ«الإشارة». و العمدة هي هنا انَّ هؤلاء لا يعترفون بتركَّب الجسم من اجزاء لا يجتزى، بل يحيلونه صريحاً لكن لما لهم ذلك من حيث لا يدرون، حكى منهم أنهم ذاهبون اليه بطريق الالزام. قال الشيخ في الشفاء: و اما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزى غير متناهية للجسم، فقد دفعهم الى هذا القول، امتناع تركَّب الجسم من اجزاء لا يتجزى و ذلك لأنهم لما احوالوا ذلك، كان عندهم ان الجسم ليس متناهياً في قبول الانقسام، بل أنه يقبل الانقسام الى غير النهاية، لكنهم زعموا انَّ الانقسام، لا يكون الّا الى الاقسام الموجودة، فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية. و هذا هو الذي نقله الشارح من أنهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء، اذعنوا لها و حكموا بانَّ الجسم، ينقسم انقسامات لا يتناهي، لكنهم لم يفرقوا بين القوة و الفعل و حكموا باشتمال الجسم، على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً، فان قلت: لا يلزم من نفي الجزء، ان يكون الجسم غير متناهٍ في الانقسام، لجواز انتفاء الجزء و تناهي الاجسام في قبول الانقسام، كالشهرستاني، فنقول: هذا الاحتمال بين البطلان، غير معتمد به، عند الشيخ، حتى أنه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم أنهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم، و لا شك انَّ الكثرة اتمام يتألف من الآحاد و الواحد من حيث أنه و احد لا ينقسم بالفعل، فيكون الجسم مشتملاً على اشياء لا ينقسم بالفعل. ان قلت: هب انَّ الاحد، من حيث أنها آحاد، لا ينقسم الّا أنه لا يستلزم أنه لا ينقسم بالفعل اصلاً، لجواز أنها لا ينقسم من حيث أنها آحاد و ينقسم بالذات كالعشرة، فانها لا تنقسم من حيث أنها واحدة و تنقسم بالفعل، فنقول: متى وجدت الكثرة، وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة أنه لا معنى للكثرة الّا مجموع الاشياء التي كُلُّ واحدٍ منها، يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل و الّا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً و اما القياس الذي وضعه الشارع، ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه و يُمكن تقريره من وجهين: احدها انَّ كُلَّ ما يشمل عليه الجسم من الآحاد، فهو غير منقسم بالفعل و كُلُّ غير منقسم بالفعل، لا يُمكن ان يقبل القسمة، لكن ما يشمل عليه الجسم، لا يقبل القسمة و هو الجزء الذي لا يتجزى، و الآخر انَّ كل جسم، فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة و كُلُّ مشتمل على اشياء غير منقسمة، فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام، فكُلُّ جسم مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام، و هي الاجزاء التي لا

اقول: يُريد ابطال الاحتمال الثاني، المنسوب الى النظام و غيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة، وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدرُوا على ردّها، اذعنوا بها و حكموا بأنّ الجسم، ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنّهم، لم يفرّقوا بين ما هو موجودٌ في الشئ بالقوّة و بين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنّوا انّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهي، فهو حاصلٌ فيه بالفعل، فحكموا باشماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً، وهذا الحكمُ يعكس بعكس التقيض الى انّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات، فهو لا يمكن ان يحصل في، ثمّ أنّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، و انّ الكثرة، انما تتألف من الآحاد، و انّ الواحد من حيث هو واحدٌ لا ينقسم. فاذن، قد تحصّل من اقوالهم مقدّمتان، هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة و كلّ ما يشتمل عليه الجسم و لا يكون منقسماً، فانه لا يقبل القسمة، فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى و قد لزمهم و ان لم يصّرّحوا به الا انّ القائلين به، يقولون باجزاء متناهية و هؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهي، فهوّلء كادوا ان يقولوا بهذا التآليف و لكن من اجزاء غير متناهية.

قيل: و قد تناظر الفريقان^(١) فلمّا لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب

يتجزى، م.

١. قوله: «و قد تناظر الفريقان»؛ الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة، لا في زمان غير متناه، لانّ قطع المسافة المحدودة، يتوقّف حينئذٍ على قطع اجزائها الغير المتناهية و قطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه. اجاب عنه: الفريق الثاني بانّ لا نسلم انّ قطع المسافة، موقوفٌ على قطع اجزائها الغير المتناهية و انما يكون كذلك، لو لم تكن للمتحرّك طفرةً من جزء الى جزء و ترك للاوسط. و لا حاجة لهم الى التزام الطفرة، لانّ الزمان و الحركة عندهم كالجسم، مشتملان على اجزاء غير متناهية و ان كانا محدودين، فلا يلزم ممّا ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء، في زمان غير متناهية الاجزاء و هم معترفون به، و ايضاً لهم ان يتكفوا بتجويز التداخل في ذلك، لانّ الاجزاء، اذا تداخل بعضها في بعض، لم يتوقّف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية و لمّا استدلّوا ثانياً بان قالوا: لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزى كان الجسم، غير متناهٍ في الحجم، لانّ

التأليف موجبٌ لازدياد الحجم، اجابوا عنه بتجوز التداخل، حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم، ثم قالوا: لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزى، فالطوق الكبير من الرّحى، اذا تحرك جزئاً واحداً، امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزئاً واحداً واكثر و الا لكان الطوق الصغير - مثلاً - او ازيد، فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى. فاجاب عنه، الفريق الاول بانّ الطوق الصغير، يتحرك جزئاً الا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير، اجزائاً آخر، ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً. فقالوا: بسكون البطيء فى بعض ازمنة حركة السريع و لزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرّحى و اعلم انّ هذ الرواية مأخوذة من الشفاء و الانسب بما فيه ان يقال: لما حاول الفريقان المناظرة، قال الفريق الاول: لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير مُتناهية، لما بلغت حركة الى الغاية و التالى باطل، ببيان المُلازمة انّ الاجزاء لو كانت غير مُتناهية، لكان للجسم اقسام و انصاف فى اقسام الى غير النهاية، فالحركة انما تبلغ غاية المسافة، اذا بلغت الى نصف نصفها، لكنّ الانصاف غير مُتناهية و الانصاف الغير المُتناهية لا يقع الا بحركات غير مُتناهية، فيستحل ان تبلغ النهاية، فلما اوردوا واضحة بيّنة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثيلين، فمن حاك حكى اتى رأيت شخصين، يتحركان احدهما سريع الحركة جداً و الآخر بطيء الحركة فى الغاية و لم يلحق السريع البطيء اصلاً لانّ المسافة التى بينهما، مركبة من اجزاء لا يتجزى لا تتناهى. و عندى انّ خصوصية البطيء، ملقاة ايضاً لانّ الواقف ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع و حينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المحرك فى الغاية الى الساكن اولى و اقرب، لانه ابعد و اغرب. و من قائل قال: اتى لحظت فى بعض مطارح النظر ذرة تسيء عليها بغلة و هى لا تفرغ عن قطعها البتة، لانها مركبة مما لا يتناهى و المثل الاول للقدماء، و الثانى للمتأخرين و على هذا، فقد طال تشنيع هؤلاء و شناعة اولئك، فالتجوا الى القول بالطرفة و هى ان يتحرك الجسم حداً من المسافة و يحصل فى آخر من غير ملاقة الوسط و محاذاته، فورد الاولون لذلك مثلاً و هى انّ الدائرة العظيمة فى الرّحى و الصغيرة القريبة الى المركز، اذا تحركان فلو كان حركتهما مُتساويين، حتى انّ العظيمة اذا قطعت جزءاً، فقطع الصغيرة ايضاً جزءاً كانت المسافتان مسافةً واحدة و محال ايضاً ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة انّ الرّحى متصل ملتزم بعضها ببعض، فتبين انّ الصغيرة يتحرك و تقل ظفراتها مع انّ العظيمة تتحرك و تكثر ظفراتها، اما عدداً او مقداراً حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام، تصدى الآخرون للالزام بما الزمهم و كان يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا

وجوب وقوع قطع مسافةٍ محدودةٍ في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بالطرفة، ولما الزمهم ايضاً وجوب كون المُشتمل على ما لا يتناهي غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الاجزاء.

ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرّحى عند حركة الجزء البعيد و قطعه مسافةً مساويةً لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعضى ازمته حركة السّريع، و لزمهم من ذلك القول بانفكاك الرّحى عند الحركة، فاستمرّ التّشنيع بين الفريقين بالطرفة و تفكّك الرّحى على ما هو المشهور.

قوله: «و لا يعلم ان كلّ كثرة كان متناهية او غير متناهية، فانّ الواحد و المتناهي موجودان فيها»

اقول: قال الفاضل الشارح: انّ الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه و على ما يكون بالقياس الى قلّة و كثرة ما و الاولى من مقولة الكمّ، و الثّانية من مقولة المضاف و الواحد على التّقديرين موجودٍ فيها.

اما المتناهي، ان اراد به المتناهي في المقدار، فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لانّ الكثرة، تقع على المجزّات ايضاً، و ان اراد به المتناهي في العدد، فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقيّة، لانه لا يكون موجوداً في الاثنين، اذ لا عدد اقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة اضافيّة، لانّ الاثنين ليس بكثرةٍ اضافيّةٍ فاذاً ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافيّة، حتّى يستقيم الكلام.

اقول: هذه مؤاخذهٌ لفظيّةٌ^(١) قليلة الفائدة، اذا المقصود واضحٌ.

بانّ الرّحى تُنفكّ اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء في اثناء حركته ليُمكن للسّريع لحوقه، و بالجملة احدهما وقع في شناعة الطرفة و الآخر في شناعة التفكّك و هذا التقرير افيد و احسن، م. ١. قوله: «هذه مؤاخذهٌ لفظيّةٌ»، لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم، لانّ الامام، انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه اّلا انّ المراد، لو كان المتناهي في الكلّ المتّصل، لم يكن موجوداً في كلّ كثرة يوجد، و لو كان المتناهي في العدد، لا يوجد ايضاً في كلّ كثرة

قوله : «فاذا كان كُلُّ متناهٍ يُؤخذ منها مؤلفاً من آحاد، ليس له حجمٌ ازيد من حجم الواحد، لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد».

اقول: تقريره كُلِّ عددٍ متناهٍ من الكثرة^(١) اذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان لا يكون حجم

حقيقية، فيكون المراد بالكثرة الاضافية و بالمتناهي المتناهي فى العدد، و ليس هذا مؤاخذه على الشيخ. فنقول: بلى، اخذ عليه و تقريره المؤاخذه ان قوله كُلُّ كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد و المتناهي فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة و لا يوجد فيه المتناهي فى الكم المتصل و المتناهي فى الكم المنفصل، فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيه المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية، فحينئذ يندفع المؤاخذه، هذا ما ذكره فى شرحه.

فاجاب عنه الشارح بان المقصود واضح و لا يستراب فى ان المراد من الكثرة، الكثرة التى يتألف منها الجسم و هى غير متناهية عند النظام، فيكون المتناهي موجوداً فيها، و اما قال متناهية او غير متناهية، لانه سيعتبر جسماً من اجزاء متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجماً فى كُلِّ جهة. فقال: كُلُّ كثرة يتحصّل منها الجسم، سواء كانت متناهية او غير متناهية، فان الواحد و المتناهي موجودان فيها، اما الواحد فظاهر، و اما المتناهي فلان اقل ما يتحصّل منه الجسم، هى ثمانية اجزاء و لا شك ان المتناهي موجود فيه. و اعلم ان المقدمة القائلة بان كُلُّ كثرة متناهية، يوجد فيها الواحد و المتناهي مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها، م.

١. قوله: «تقريره كُلِّ عددٍ متناه من الكثرة» لو كان فى الجسم كثرة غير متناهية، لكان فيه كثرة متناهية، فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجماً ازيد من حجم الواحد، او يكون و الاول باطل و لا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار، و للنظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل، و تحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم: التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان يكون كُلُّ تأليف لا يكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة و من البين انه لا يلزم من عدم ازيداد حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيداً، و ان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة، لكن نمنع انتقال التالى، بل بعض التأليف عند النظام، ليس يفيد ازيداد الحجم و جوابه ان الشيخ ابطل التداخل فى نفس الامر، فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع الى مقدار الواحد، لزم ان لا

يكون بعض التأليف مفيداً لزيادة الحجم، لكنّ التّالي باطلٌ و الّا لكانت الاجزاء مُتداخلة و التّداخل محالٌ على ما مرّ. و أمّا قال بل عسى العدد، لأنّه رُبما يقع في الظّن أنّ الاجزاء و ان تداخلت و اتّحدت في المقدار، الّا أنّها متعدّدةٌ بحسب ذواتها، و في التّحقيق ليس يفيدها، اى ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضاً، لأنّ الاجزاء حينئذٍ يتحدّ في الوضع لاتّحادها في الحيّز، فلا امتياز بينها في نفس الحجميّة لتساويها في نفس الحجميّة و لا في لوازمها، لأنّ التّساوى فى الملزوم، يوجب التّساوى فى اللوازم، و لا فى عوارضها، لأنّ الاجزاء لما كانت متداخلة متّحدة فى الوضع فلا شيئاً يفرض عارضاً لواحد منها الّا و نسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد، يكون بعينها نسبتته الى الاجزاء الأخرى فلا امتياز بينها اصلاً فاعدد، و اعتراض عليه الشّارح بأنّ لا نسلم أنّ تلك الاجزاء، اذا تداخلت و اتّحدت فى الوضع، لم يتميّز بحسب العوارض، فإنّ من الجائز ان يكون احدها معروضاً لعارض بجهة و حيثيّة، و الآخر لآخرٍ بأخرى و يقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين. او لا ترى أنّ قطراً من الدّائرة اذا قاطع قُطراً آخراً حدث نقطة للتقاطع فى المركز، ثمّ اذا قاطعها قطراً آخر حدث تقطنان آخرتان و هكذا فهذه النّقطة الّتى هى اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متّحدة فى الوضع متنازّ كل منهما عن الأخرى بحسب العوارض ضرورة أنّ نقطة منها محاذية للقطر و آخر لآخر.

لا يقال: لا نسلم أنّ هيئتها نقطاً متعدّدة بل الانصاف كلّها يتقاطع على المركز الّذى هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر الخطوط، و اختلاف الاضافات مع وحدة الشّيء، ممكن لأنّ نقول، هذا الكلام على سند المنع، فإنّ ذلك المثل رُبما اورده لتوضيح المنع لا التّقصّص، و ايضاً لو فرضنا أنّ ثمّ نقطة واحدة يختلّف عوارضها، فلمّا جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشّيء فبالاولى جواز اختلافها، حيث لا تُدخل فالتّداخل لا يستلزمه الاتّحاد فى العوارض.

لا يقال: لعلّ المراد انتفاء التّعدد فى الخارج و حينئذٍ يندفع المنع باسره لأنّ الاجزاء اذا تداخلت و اتّحدت فى الوضع، فكُلّ شىء يعرض احد الاجزاء فى الخارج، فهو عارضٌ للخارج، و كُّلّ جهة لاحدها فى الخارج، يكون جهة للآخر و هذا ضرورى لا يمكن منعه. لأنّنا نقول: لا نسلم أنّ الاجزاء اذا تداخلت و اتّحدت بحسب الوضع اتّحدت بحسب العوارض الخارجيّة كلّها، غاية ما فى الباب أنّها تكون متّحدة فى العوارض الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسيّة لكن لا يلزم منه ان يكون متّحدة فى جميع العوارض لجواز افتراقها فى العوارض العقليّة، اى غير الوضعية، و الى هذا اشار بقوله: «و الحقّ فى ذلك»، الخ و اذ قد بطلّ أنّ حجم العدد المتناهى، لا يكون ازيد من حجم

ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد، او يكون.

وهذان قسمان و الشيخ اشار الى ابطال القسم الاول، بأن التآليف على ذلك التقدير، لا يكون مفيداً للمقدار و ذلك لأن الحجم، لا يزدادُ به، ثم قال: «بل عسى العدد»، اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً و لم يقل، بل العدد.

قال الفاضل الشارح و ذلك لوقوع الظن بأنه، يُفيد زياد العدد و ان لم يكن يفيد زيادة المقدار و فى التحقيق ليس يفيدها ايضاً لأن الاجزاء اذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها، يكون فى حيز الواحد و حينئذٍ يستحيلُ ان يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية

الواحد، ظهر ان يكون الحجم يزدادُ بحسب ازدياد الاجزاء لا شك ان يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض، فى جميع الجهات، فيحصل حجم فى الجهات الثلاث فيحصل جسم، و أما حصل اولاً حجم فى الجهات الثلاث، ثم حصل جسم لأن الجسم، لا يطلق ألاً على ما له الامتدادات الثالث، بخلاف الحجم و ظن الامام ان الضمير فى بينها راجع الى الكثرة و اللفظ البين يقتضى التعدد فلا يُدَّ من تقدير غيرها بان يقال: و امكنت الاضافات بين تلك الكثرة و غيرها فى الجهات، فان التقدير ان الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد، و اقل ما فيه ان يحصل منه حجم فى جهة، فاذا أُضيف اليه كثرةُ أخرى، يحصل حجم فى جهتين، ثم اذا أُضيف اليه كثرةُ ثالثة فى جهةٍ ثالثة، حصل حجمٌ فى كُلِّ جهة فيكون جسماً. فهذا الحمل و ان كان صحيحاً ألاً ان يحوج الى تقدير لفظة غيرها و يشمل على استدراك، اذ حصول الامتدادات الثلاث، لا يتوقف على انضمام الكثرات، بل يكفى فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه بعض من حقق من المتكلمين، و اذ قلنا يعود الضمير الى الآحاد - كما فسّرناه - يصفوا الكلام عن شوبى التقدير و الاستدراك. و لعل الامام فهم من الاضافة، النسبة، حتى يكون المعنى: و امكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء و الجسم الغير المتناهى الاجزاء و هو بعيد عن الصواب، لأن اعتبار النسبة بعد تحصيل النسبتين، و الجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل. و الحاصل ان الضمير ان عاد الى الآحاد استقام الكلام من غير شوب، و ان عاد الى الكثرة، فاما ان يُراد به الجسم المتناهى الاجزاء، او يُراد به الكثرة المتناهية، قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء، حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه و بين الجسم الغير المتناهى الاجزاء، يلزم اعتبار النسبة، قبل حصول المنتسبين، و ان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء، امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار، و استدراكه اولى. م.

او بشيء من لوازمها، اذ لا يتخلف الحجم، ولا بشيء من العوارض، لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلاً، فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان، لم يجزم بالتفني والاثبات، بل بنى الامر على التجويز.

واقول: عدم الامتياز في الوضع، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض، فان التقط التي هي اطراف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة و تكون متعدّدة بتلك الاعتبارات، والحق في ذلك، ان التعدد من لواحق التغيرات، والتغاير قد يكون عقلياً، وقد يكون وضعياً، وعن التداخل يرتفع التغيرات الوضعي، دون العقل، فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد، على سبيل التجويز.

قوله: «وان كان لكثرة متناهية منها، حجمٌ فوق حجم الواحد، وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات، حتى كان حجم، في كل جهة فكان جسم».

اقول: هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين، واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسم ذا طول و عرض وعمق، وذلك ممكنٌ على تقدير ازدياد الحجم، بازدياد الاجزاء، وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً، فيكون جسماً.

وقوله: «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» اي: حصل حجم في كل جهة فحصل جسم، وانما قال ذلك، لان الجسم، لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلاث. والحجم يطلق على ما يكون له مقداراً، ممانع لان يدخل فيه آخر مثل. قال الفاضل الشارح: ينبغي ان تضمّر في المتن لفظة: وذلك، ان يقال: وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة، سقطت من قلم الشيخ: او الناسخ، او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها.

اقول: ليس الى هذا الاضمار احتياجٌ، لانه الهاء في قوله: «وامكنت الاضافات بينها»، لا يعود الى الكثرة، بل يعود الى الآحاد التي يعد اليها الضمير في قوله «منها». والتأليف بين الآحاد، انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات، لان فرض اولاً تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الآخر الى غير تلك الكثرة و كان الفاضل

الشارح فسّر الاضافة بالنسبة و فهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية و بين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات و ذلك ببعيدٍ عن الصواب لقوله: بعد ذلك، حتّى كان حجم فى كلّ جهة، فإنّ النسبة أنّما يكون بعد صيرورتها جسماً لا قلبها. و الا صوب ان يفسّر الاضافة بضمّ الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه.

واعلم أنّ الشّيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) فى مناقضة القائلين، بأنّ كل جسم يتألف ممّا لا يتناهى و ذلك لانّ الجسم الذى ألفه، قد تألف مما يتناهى؛ لكنّه لم يقنع بذلك، بل قصد بيان أنّ الاجسام المتناهية المقادير، لا تتألف مما لا يتناهى اصلاً.

قوله: «كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر».

اقول: هذا تالٍ لقوله: «ان كان لكثرة متناهية منها حجمٌ فوق حجم الواحد و امكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات، حتّى كان حجم فى كلّ جهة فكان جسم».

و الجميعة متصلةً شرطيةً، و ذهب الفاضل الشارح الى انّ قوله: «فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده» الى قول: «متناهى القدر»، قضيةً واحدة موضوعها الجسم و محمولها قضيةً أخرى، هى قوله: «كان نسبة حجمة»، الى قوله: «نسبة متناهى القدر» و لفظة «كان» رابطةً و المجموع تالٍ للمقدّم المذكور، و الاظهر ما ذكرناه.^(٢)

١. قوله: «و اعلم أنّ الشّيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه»، لانه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء، فيكون بعض الاجسام، ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعوتهم، لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة لاشى من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية. لا يقال هذا الجسم صناعى، و الكلام فى الاجسام الطبيعية، فالسالبة الجزئية، لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع، لأننا نقول: لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات، فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجوداً فى الطبيعة، م.

٢. قوله: «و الاظهر ما ذكرناه»، و ذلك لوجهين احدهما ان كان فى قوله فكان جسم ماض بغير

قد، والجزاء اذا كان ماضياً بغير قد لم يجز الفاء. و ثانيهما ان اسم كان التاقصة و هو جسم نكرة و هو غير جائز و هذا بحث لفظي، و اما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين و هو أنه ان كان لكثرة مُتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المُنتهى الاجزاء، الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج فى القياس الاستثنائي و ان كان لزومية منعناها. غاية ما فى الباب، ان المُشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه و اما ان ذلك لازم من التقدير المذكور، فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم، نسبة متناه الى غير متناه ألا أنه اذا كان حجم الكثرة المُتناهية ازيد من حجم الواحد، فلا شك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء و هو نسبة متناه الى غير متناه، و الاقرب ان يقال، كان فى قوله كان جسم تامة، و فى قوله: كان نسبة حجمه رابطة، و الجملة صفة لجسم، فلو كان كثرة مُتناهية حجم فوق حجم الواحد و انضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث، يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهلى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير، و الجسم فى نفسه، موصوفٌ بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت و كيت فى نفس الامر من اللوازم. فان قيل: لا حاجة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم فى جميع الجهات لتحصيل الجسم، فإنه يكفى ان يقال: ان كان لكثرة مُتناهية من الاجزاء حجمٌ فوق حجم الواحد، كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزائه مُتناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء، نسبة المتناهى، الى غير المُتناهى لكته نسبة متناه الى متناه. اجاب بان النسبة هى احدُ المقدارين من الاجزاء، و اذا قلنا اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة او اربعة او غير ذلك، فأنما يصح اذا كانا من نوع واحد و كان - اى المنسوب - اذا ضم اليه امثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه، فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخطوط، و لا الخط الى سطح و لا السطح الى الجسم، فان الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السطح، و لا السطح من اجتماع الخطوط، و لا الخط و من اجتماع النقط، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً و لذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبته. و فيه نظر لان الجسم لو كان متألفاً من الاجزاء و كان الحجم يزداد يجب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء، بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً و لعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر.

و تقرير الكلام ان يقال: ان كان حجمُ الاجزاء المُتناهية ازيد من حجمٍ واحدٍ منها و حصل من تأليفها في الجهات جسمٌ كان نسبة ذلك الجسم الى جسمٍ آخر، متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شىء متناهي القدر، الى شىءٍ مُتناهي القدر. و اعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المُتناهية و بين سائر الاجسام الا بعد ان صيرهُ جسماً و ذلك لانّ النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوعٍ واحدٍ كالجسم و السطح و الخطّ مثلاً.

قوله : «لكن ازيداد الحجم، بحسب ازيداد التأليف و النظم، فتكونُ نسبة الآحاد المُتناهية الى الآحاد الغير المُتناهية، نسبةً متناهٍ الى متناهٍ و هذا خلفُ محالٍ.»

اقول: هذا استثناءٌ لنقيض تالى المتصلة المذكورة، يُريد به انتاج نقيض المقدم و صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي، اما ازيد من حجم الواحد، او ليس بازيد منه، و الثانى باطل، لانه لا يُفيد زيادة المقدار، و الاول ايضاً باطلٌ لانه لو كان حقاً، لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي في الجهات الثلاث الى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهي نسبةً متناهٍ الى متناهٍ، لكنّها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء، فنسبة متناهٍ الى متناهٍ كنسبة متناهٍ الى غير متناهٍ. هذا خلفُ محالٍ، فليس الاول حقاً و اذا بطل القسمان، بطل المقدم و هو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي.

* تنبيهة *

و اما قوله: هذا استثناءٌ لنقيض التالى، فليس معناه ان نفس الاستثناء، بل المراد أنه يُفيد الاستثناء، او يستلزمه اطلاق الاسم اللازم على الملزوم، فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازيداد التأليف و النظم، و جب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير مُتناهي الاجزاء، نسبة متناهٍ الى متناهٍ و هو نقيضُ التالى لكن استثنائه اّما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر و ليس كذلك فالصواب جعل تاليا كما سبقت الاشارة اليه، م.

«اليس اذا اوجب النَّظْرُ^(١) انَّ الجسمَ لا يجوزُ ان يكونَ مؤلفاً من مفاصل غيرِ متناهيةٍ

١. قوله: «اليس اذا اوجب النَّظْرُ» اراد التنبية على انَّ الجسمَ متَّصلٌ في نفسه، فأنه لو لم يكن متَّصلاً في نفسه، لكان له مفاصلٌ اما مُتناهيةٌ او غير مُتناهية، و هما باطلان بالنظرين السابقين. فان قلت: الثَّابِتُ بالنظر السابق انَّ الجسمَ، ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ، فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متَّصلاً في نفسه فنقول: المطلوب في هذا الفصل، انَّ بعض الاجسام متَّصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله: فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لانَّ الجسم المُفرد، متَّصل في نفسه و الا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل، فأنه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل، كان جسماً مركباً لا مُفرداً، هذا خلُف.

قال الشارح: لما ثبت انَّ الجسمَ يمتنع ان يكون مركباً من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية، ثبت انَّ جميع الانقسامات المُمكنة، غيرُ حاصلٍ في الجسم، لانه لو حصل جميع الانقسامات المُمكنة في الجسم، فاجزائه ان لم يقبل الانقسام، وجد الجزء الذي لا يتجزى، و ان قُبلت الانقسام، فلم يحصل جميع الانقسامات المُمكنة، و المقدّر خلافه، و اذا ثبت انَّ جميع الانقسامات المُمكنة في الجسم، غير حاصل، فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا في الجسم، فيكون الجسم المفروض متَّصلاً، او يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فذلك الانقسام، لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام، بل الى ما يقبل وهو الجسم المتَّصل، فثبت انَّ بعض الاجسام متَّصل في نفسه غير منقسم.

واعلم انَّ هذا البحث، انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم، و اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد، فاللازم انَّ كل جسمٍ مفردٍ متَّصل في نفسه، كما بيّناه و حيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول اما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المُفرد، بل ثبت انَّ كل جسمٍ مفردٍ غير منقسم بالفعل، فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد، و الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلّية، ثم انَّ الشيخ اورد في هذا الفصل، مقدّمتين احديهما انَّ الجسمَ، لا يجوزُ ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير مُتناهية، و في الثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصلٍ متناهيةٍ الى ما لا ينفصل و الاولى مهلهة و الثانية جزئية و اعتبر في الاولى، لا يجوزُ ان يكون، و في الثانية ليس يجب ان يكون، و اورد المطلوب جزئياً و اعتبر فيه الامكان، فلا بد من بيان الفائدة في واحدٍ واحدٍ منها. قال الامام: انما ذكر في القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذي في قوّة يجب ان لا يكون و في الثانية ليس يجب

ان يكون، لأنّ تركّب الجسم من اجزاء غير مُتناهية، يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون، واما تركّب الجسم من اجزاء متناهية، فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركّبة فظاهراً، واما في الاجسام البسيطة، فلامكان انقسامه الى اجزاء، فلا جرم لم يقل: يجب ان لا يكون، بل ليس يجب ان يكون. و هذا ليس بتامّ، لأنّ تركّب الجسم من اجزاء مُتناهية، انما لم يمتنع او كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام، لكنّ الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزّى بدلالة قوله: الى ما لا ينفصل. واما أنّ القضية الثّانية جزئية، فلاّنه لما ابطال الموجبة الكلّية، ثبت السالبة الجزئية واما أنّ المطلوب جزئي، فظاهراً الشّرح، ان ذلك لاهمال احد مقدّمته و جزئية الأخرى فأنّه لما ثبت أنّ الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و أنّ بعض الجسم، لا يشمل على اجزاء متناهية، ثبت أنّ بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية، لا يشمل على اجزاء متناهية، فيكون بعض الجسم، عديمّ المفاصل و فيه نظرٌ لأنّ المُهملة في قوّة الجزئية و الجزئيتان لا ينتجان شيئاً واما اعتبار الامكان في المطلوب، فذكر الامام عيله سؤالاً تقريره أنّه لما ثبت أنّ الجسم ليس يتركّب من اجزاء لا تتجزّى، تُبّت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المُتناهية، و لما ثبت أنّ الجسم، ليس تتألف من اجزاء غير متناهية، ظهر امتناع حصول جمع تلك الانقسامات بالفعل، و حينئذٍ لا بدّ ان يكون بعض الاجسام عديمّ المفاصل، لأنّ كلّ جسم فرض، فاما ان لا يكون منقسماً بالفعل، او يكون منقسماً و اياً ما كان، يصدق الجزئية اما على التّفدير الاوّل فظاهراً واما على التّفدير الثّاني، فلاّن انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل، او لا ينتهي فان لم ينته، فقد حصل الانقسامات الغير المُتناهية بالفعل و هو محالّ و ان انتهى الى جزء لا تنقسم بالفعل، فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام و هو ايضاً محالّ و الّا لم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام و هو الجسم العديم المفاصل.

فقد بان أنّه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية و امتنع حصولها بالفعل و جب وجود جسم العديم المفاصل، فلم قال اوجب امكان وجود جسم و اجاب اولاً بأنّه يجوز ان يكون المراد بالامكان العامّ و هو لا ينافى الوجود و ثانياً بأنّ المُمتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية و اما كلّ واحدٍ من الانقسامات فهو ممكن لا واجب و لا ممتنع، فكلّ جسم يفرض لا يجب ان يكون عديمّ المفاصل، بل يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون، اللهم لمانع خارجي و شىء من هذين الجوابين، لا يصلح ان يكون جواباً لسؤال السائل، فأنّه لم ينف صحّة كلام الشيخ حتّى يصحّحه في الجواب، بل الستكشف عن حكمة اقتضائه على الامكان مع أنّ اللازم و وجود

وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصلٌ مُتناهية الى ما لا ينفصلُ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل.»

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزى، سواءً متناهية او غير متناهية، ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليس بحاصلة في الجسم المفرد، بل ثبت ان بعض الاجسام، غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام، فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه «تبيينها» لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم واما اورد القضية الاولى مهملة و هى ان يكون الجسم، لا يجوز ان يكون مؤلفاً، و لم يقل: كل جسم، لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى، هو ان الاجسام المتناهية الاقدار، لا يجوز ان تكون متألفة مما لا يتناهى فقط، و لو جاز وجود جسم غير متناه القدر، لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه، فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً و لم يحكم ايضاً جزئياً، لئلا يوهم كذب الكلية، فاهملها و سبب الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً.

قال الفاضل الشارح: انه قال فى القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون، و فى الثانية ليس يجب ان يكون و ذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية، ممتنع ان يكون، و من المتناهية غير ممتنع، فلا جرم، حكم فى الاولى بالامتناع و فى الثانية بالامكان العام.

اقول: انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقاً، بل قال: لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التتى لا تتجزى، و يدل عليه قوله: «الى ما لا ينفصل»، و قد بان امتناع تركبه منها، فكان الواجب اذن، ان يقول فى هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون.

و الصواب ان يقول، انه لما قال فى الفصل الثانى: «و من الناس من يكاد يقول به هذا التاليف» فكانه قال: و من الناس من يجوز هذا التاليف، ثم لما ابطله، اورد ههنا نقيض

جسم عديم المفاصل، فالظاهر انه لما سلب، الوجوب، ثبت الامكان، اذا الامكان فى مقابلة الوجوب، م.

ذلك و هو الحكم بأنّه لا يجوز، فلما ابطله اورد هيهنا نقيضه و هو الحكم بأنّه لا يجبُ بالجملة، فالقضية الاولى، مهملة - كما مرّ - و الثانية جزئية، لانّ قوله: «ليس يجبُ ان يكون لكلّ جسم»، في قوّة قولنا: ليس يجب ان يكون بعض الاجسام، و لذلك جعل اللزوم منها جزئياً و هو قوله: «فقد اوجب امكان وجود جسم»، و ذلك يكفيه بحسب عرضه هيهنا.

و ذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً و هو انّ امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهي بالفعل، يقتضى الحكم بوجود جسمٍ لا يكون لامتداده على سبيل الوجوب، فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم و لم يقل: فقد اوجب وجود جسم.

و اجاب عنه بانّ هذا الامكان، يحتمل ان يكون عامّاً، و ايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح، و ذلك لانّ المُمتنع هو حصول جميع الانقسامات، اما حصول كلّ واحدٍ منها، فليس بواجب و لا مُمتنع، فاذن ليس في الوجود جسمٌ معيّنٌ يجب ان يكون عديم المفاصل، اّلا لمانع خارجي كالفلك.

اقول: و الاظهرُ أنّه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء، لزمه امكان كونه غير مركّبٍ و لذلك ذكر الامكان.

قوله: «بل هو في نفسه كما هو عند الحسن».

الحسن يحكم باتّصال الجسم، و اثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان، امرٌ عقلي غير محسوسٍ، فلما بطل ذلك، صحّ كون الجسم متّصلاً في نفس الامر، كما هو عند الحسن.

قوله: «لكنّه ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجبُ ان يكون قابلاً للانفصال، و وقوع المفاصل فيه امّا بفكّ و قطع، و امّا باختلاف عرضين قارين فيه، كما في البلقة، و امّا بوهمٍ و فرض، ان امتنع الفكّ لسبب^(١)».

١. قوله: «ان امتنع الفكّ لسبب» هذا الشرط، يتعلّق باختلاف عرضين ايضاً، فانّ الجسم امّا ان يقبل الفكّ اولاً، فان قبل الفكّ، فهو ينفصل امّا بالفك و القطع و امّا باختلاف عرضين، و امّا

بتوهمٍ وفرضٍ، وان لم يقبل الفك، فهو لا ينفصل بالانفكاك إلا أنه ينفصل باختلاف عرضين، و بالوهم والفرض، فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك لسبب. واعلم ان الاختلاف عرضين، ان لم يدخل في الوهم والفرض، لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في أول الفصل وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض، فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتمام، وان دخل في الوهم والفرض، فهو لا يجب الانفصال الخارجي، على أنه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزئان متميزان، بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقياً لجسم آخر، او معادياً وشئ منه لا يكون كذلك، يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالعقل في الخارج ضرورة ان كل جزء، فهو ملاق باحد طرفيه، غير ما يلاقه بطرفه الآخر.

لا يقال: اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود، فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض، فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر، لانا نقول: المُغابرة أتما هي باعتبار اختلاف عرضين و اما بالنظر الى ذات الجسم، فلا انفصال فيه اصلاً، ومن حكم بان ماء واحداً في نفسه يسخن بعضه، فصار مائين في الخارج، ثم اذا زال السخونة، صار ماءً واحداً كما كان، او بان جسماً واحداً وقع على شيء منه ضوء اولاً في جسم آخر شيئاً منه الفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة، عادا جسماً واحداً، او بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية و اذا انعدمت الحركة، صارت المسافة متصلة في نفسها. فلا شك في ان اختلاف الاعراض، لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي، لا بحسب نفس الامر و في الخارج. نص عليه الشيخ في «الشفاء» بقوله: و من اختصاص الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتى اذا زال ذلك العرض، زال ذلك التخصيص، مثل جسم يبيض لأكله او يسخن لأكله، فيفرض له بلا بياض جزء، اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال في الخارج و ان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم و الفرض و ذلك غير لازم منه، فان المراد مجرد التوهم و الفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه، اذا فرض في الجسم شيئاً دون شيء، و أخرى بحسب الغير، كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض. و ما ذكره في «قاطيغوريا» من «الشفاء»، من ان اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال بالفعل و هو ايضاً لا يستلزم الانفصال الخارجي، فان المراد بالفعل، ليس فعل الوجود

اي الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال، ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجب ان يكون قابلاً لانفصال، لما مرّ فى الفصل الأوّل، و اسباب وقوع المفاصل، لا يخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب، لانّ الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون، و الثّانى اما ان يكون فى الخارج، او فى الوهم، مثال الأوّل ما بالفك و القطع، و مثال الثّانى ما باختلاف عرضين، و مثال الثّالث ما بالوهم.

فى الاعيان، بل ما هو اعمّ و ممّا كان الاختلف سبباً لانفراض امرين، اوجب الانفصال بالفعل و لكن فى الفرض. و رُبما يقول قائلهم: أنّ الاختلاف، يقيد الانفصال الخارجى، اذا كان العرضان ساريين، كما فى البلغة، لوجوب المُغايرة بين محلّ السّواد و بين محلّ البياض و اما الاعراض الغير السّارية كالمماسة و المحاذاة، فهى لا يفيدُ الانفصال الّا فى الوهم. و هذا الفرق ضعيفٌ، لانّ العقل كما يحكم بانّ الاسود غيرُ الابيض، كذلك يحكمُ بانّ المحسوس، غير غير المحسوس و أنّ المُحاذى غيرُ غيرِ المُحاذى، فان اورث هذا الاختلاف انفسالاً خارجياً، لم يكن بين القسمين افتراقٌ فى ذلك، و لعله استهواه ما وجده فى بعض نسخ «الاشارات»: و اما باختلاف عرضين قارّين كما فى البلقة» و غفل عن جعله اختلاف العرضين سواءً كانان قارّين او غيرُ قارّين، فى اعداد القمسة الفرضية، حيث يتكلّم على مذهب ديمقراطيس. فالصّواب ان يقال: الانفصال اما فى الخارج، كما بالفك و القطع، او فى الوهم، فاما بواسطة شىءٍ آخر، كما باختلاف الاعرض او لا بواسطة شىءٍ آخر، كما بالوهم و الفرض، و اذا ثبت أنّ الجسم لا يتألف عن احادٍ لا تقبل القسمة و هو قابل للانقسام، فاما ان يكون قابلاً لانقساماتٍ متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية و الأوّل باطلٌ و الّا انتهت القسمة الى اّحادٍ غيرُ قابلة للانقسام، و قد ظهر بطلانه بانّ ما على يمينه يلاقى منه، غيرُ ما يلاقى ما على يساره، فتعيّن ان يكون قابلاً للانقسامات غير متناهية، لكن لا يلزم ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية الفكيّة، فانّ مقتضى الدّلالة المذكورة، ليس الّا الانفسام الوهمى، فمن البيّن أنّ حجب الوسط الطّرفين لا يقتضى انقسامه فى الخارج، بل فى الوهم اّمّا اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المُتناهية باحد الوجوه الثّلاثة، بل اللازم الواجب هو القسمة الوهميّة فلهاذا خصّها بالذّكر. ثمّ لو زعم زعم أنّه يقبل الانقسامات الغير المُتناهية الفكيّة، فلا بُدّ من دلالة أخرى عليه، و من الجائز ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية الوهميّة و لا يكون قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية الفكيّة على ما هو مذهبُ ديمقراطيس و سيأتيك الدّلالة على بطلانه فيما بعد و هذ يؤيد ما ذكرناه فى اختلاف عرضيين، م.

* تذييب *

«ليس اذا لم يكن تأليف من آحاد، لا تقبل القسمة ووجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهيمية، لا يقف الى غير النهاية، وهذا بابٌ لاهل التحصيل في اطناب، و المستبصر يرشده القدر الذي نوردُهُ».

لما ابطال الاحتمالين من الاربعة المذكورة، بقي الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما، بقوله: «وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة، لا سيما الوهيمية لا تقف الى غير النهاية» وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء، و وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة.

وانما قال «لا سيم الوهيمية»، لان البرهان المذكور في الفصل الاول، لا يفيد الا القسمة الوهيمية، و سمي تذييباً لان هذا الحكم، فرع على ما تقدم. قوله: «وهذا بابٌ» اي مسألة الجزء الذي، لا يتجزئ و ما يتبعه من مباحث الحركة و الزمان، فان اهل العلم، قد اطنبوا الكلام فيها، و المستبصر يرشده القدر الذي نورده، اي في هذا الكتاب، في بعض النسخ القدر الذي اوردها.

* تنبيه *

«انك ستعلم ايضاً مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها او زمان تلك الحركة كذلك، وانه لا تتألف و ايضاً مما لا ينقسم حركة و لا زمان». قد حصل من المباحث المذكورة^(١) ان الجسم الطبيعي، متصل في نفسه، قابل للقسمة

١. قوله: «قد حصل من المباحث المذكورة»، مساق الكلام يستدعي تقديم (تمهيد) مقدمتين الاولى، لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيان الجسم الطبيعي و كمية سارية فيه و هي الجسم التعليمي استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد الكشمة الواحدة تجعل تارة كرة و اخرى مربعاً، و كالماء الواحد يختلف اشكاله بسبب اخلاف ظروفه فافناه في ان ذلك الجسم، باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم، فانه اذا جعل كرة مثل كان له ثخن ثم اذا جعل مربعاً يبطل ذلك

التَّخَنُ و يحصل ثخُنٌ آخر، اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها، فلايُبدَّ ان يكون هُنَاك امران احدهما باقٍ لا يختلف و الآخر زائلي يختلف و هو الجسم التَّعليمي و هذا اَمَّا يتم و ثبت ان الاجسام الَّتِي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثَّابِت بالبرهان لانَّ الجسم المُفرد، متَّصلٍ في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة اَلَّا مُركَّباً و يكون اختلاف الكُلِّ لانتقال الاجزاء من سمِّ الى سمِّ و اَمَّا الجسم المفرد فلا يختلف الشكاله و اَمَّا المَقْدَمَةُ الثَّانِيَّة، قد سمعت انَّ الجسم التَّعليمي، كميَّة قائمَةٌ بالجسم الطَّبيعي ممتدَّة في سائر الجهات، ثُمَّ اَنها لا تمتدَّ في تلك الجهات الى غير النِّهَاية، بل لا يَبْدُ من انتهائها ففي كُلِّ جهة ينتهي يعرض السُّطح لانه لَمَّا ارتفع منها جهة يبقى امتدادُه في جهتين و هو السُّطح و اَنه ايضاً لا يذهب في جهة الى غير النِّهَاية، بل ينتهي ففي اى جهة ينتهي يبقى امتداد في جهةٍ أُخرى و هو الخطُّ و عند انتهائه النِّقْطَة، فالجسمُ التَّعليمي يفنى عند السطح و هو يفنى عند الخطِّ الفاني عند النِّقْطَة، فلا يكون السُّطح جزءاً من الجسم التَّعليمي و لا الخط جزءاً من السطح و لا النِّقْطَة جزءاً من الخطِّ، لَمَّا قد ظهر من انقطاع كُلِّ منها عند الآخر، بل عاض له من حيث انتهائه. و اذا عرفت هذا، فنقول: لَمَّا تُبِت انَّ الجسم الطَّبيعي متَّصلٌ في نفسه، قابلُ القمسة الى غير النِّهَاية، لزم من ذلك ان يكون الجسم التَّعليمي كذلك ضرورة اَنه ينقسم باقسام الطَّبيعي، و ان يكون الخطُّ و السطح كذلك، لآنها عارضة له. و فيه منْعٌ، لانَّ انقسام المحل اَمَّا يوجب انقسام الحالِّ، لو كان من الاعراض السَّارية و السطح و الخطُّ، ليس كذلك و ايضاً اتَّصالُ هذه المقادير غيرُ لازمٍ لَمَّا بيَّنَّا انَّ الاختلاف الاعراض لا توجب اَلَّا انقسام الخارجى، فجاز ان يكون المقاديرُ مشتملة على الاجزاء و يكون الجسمُ الطَّبيعي مع ذلك متصلاً لا جزء له اصلاً، ثُمَّ اَنك ما علمت فيما سبق اَلَّا انَّ الجسم متَّصلٌ في نفسه محتَمَلٌ للقمسة لغير نهاية، و ما كنت تعلم انَّ هذه المقاديرُ كذلك متَّصلة في انفسها محتَملة للقمسة الغير المُتناهية، فكان الجواب ان يقول: ممَّا علمته من حال احتمال الجسم، لكن لَمَّا كان احتمال الجسم ملزوماً لاحتمال المقادير، اورد اللازم و اراد الملزوم، فقال ممَّا علمته من حال احتمال المقادير، يَدُلُّ قوله من حال احتمال الجسم تنبيهاً على المُلازمة بينهما و اَمَّا لم يصرِّح بالمُلازمة، فلم يقل: ستعلم ممَّا علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية انَّ مقاديره كذلك، كما قال: الحركة و الزَّمان كذلك، لانَّ حصول العلم باعتبار المقادير، يتوقَّف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و المقصود من الفصل اَنه لَمَّا كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية، وجب ان يكون الحركة و الزَّمان ايضاً قابلين للانقسامات

الى غير النهاية، و لزم من ذلك كُون الكميّة القائمة بالجسم الطبيعي الّتى هى الجسم التّعليميّ الذّي يدلّ على مغايرته للطبيعيّ، تبدّله فى الجسم الواحد، بحسب تبدّل اشكاله ايضاً كذلك، و لزم من ذلك كون السّطوح الّتى بها تنتهى الاجسام و الخطوط الّتى بها تنتهى السّطوح ايضاً كذلك، و جميع ذلك اعنى الاجسام التّعليمية و السّطوح و الخطوط يسمّى مقادير.

فالشّيخ نبّه على جميع ذلك تعريضاً بقوله: «من احتمال المقادير»، اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام، و لم يذكر تصريحاً لآنه لم يبيّن وجودها بعد، ثمّ نبّه انّ حكم المُتصلّات الغير القارّة كالحركة و الزّمان، حكم المُتصلّات القارّة؛ و ذلك لتطابقهما فى العقل، فانّ الحركة فى مسافة، تنقسم بانقسامها، و كذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامه فاذن لا حركة مؤلّفة من اجزاء لا تتجزّى و لا زمان.

و يتبيّن من ذلك، انّ قسمة الحركة و الزّمان، الى ماضٍ و مستقبلٍ و حال، لا تصحّ لانّ الحال حدٌّ مشتركٌ، هو النّهاية الماضى و بداية المستقبل، و الحدود المشتركة بين المقادير، لا يكون اجزائاً لها و الّا لكان التّصنيف تنليثاً، بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالتّوابع. فاذن، قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على اثبات الجزء.

* اشارة *

«قد علمت انّ للجسم مقداراً نخينا مُتصلاً»
المقصود من هذا الفصل، اثبات الهيولى^(١) للجسم، فالمقدار بحسب اللغة، هو الكميّة،

الغير المتناهية، لانّ الحركة و المسافة و الزّمان متطابقة فى العقل، حتّى انّ كُُل قطع بفرض فى المسافة انقرض بازاء قطع فى الحركة و فى الزّمان فالحركة الى نصف المسافة، نصف الحركة الى كلّها و الحركة الى ثلثها، تُثُك الحركة الى كلّها و زمانُ الحركة الى نصف المسافة، نصف زمان الحركة الى آخرها و الى الثُلث ثلثُ، فكما انّ المسافة قابلةٌ للقسمة الغير المُتناهية، كذلك الحركة و الزّمان قابلان للقسمة الى غير النّهاية، م.

١. قوله: «و المقصود من هذه الفصل اثبات الهيولى» قد علمت انّ الجسم متّصلٌ واحدٌ فى نفسه، فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية الّتى امكن ان يفرض فيها ابعادا ثلاثة

مقاطعة، واما ان يكون فيه وراء تلك الهويّة الاتصالية شىء آخر، يقبلها و يقبل الانفصال و هو هو بعينه، فذهب القدماء كافلاطون و شيعته الى الجسم ليس الّا ذلك المتصل و هو بسيط فى نفسه، لا تركيب فيه البتّة، و ذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ و غيره الى أنّ الجسم، مركّب من الصّورة الاتصالية و شىء آخر قابل لها و هو الهيولى، فأخر ما ينحل اليه الاجسام، اجسام بسيطة عند افلاطون و اجزاء غير اجسام، عند غيره، اما الهيولى و الصّورة على مذهب الشيخ، و اما جواهر فردة عنده الآخرين. و الغرض من هذا الفصل، اثبات الهيولى فالمقدار هو الكميّة لغّة، و الكميّة المتصلة اصطلاحاً و التخمن المقول، مقولان بالاشتراك على معنى؛ على حشو ما بين السطوح، و على الامر الذى يُقابلة رقة القوام اى غلظ القوام و فى نسخة أخرى: و على حشو بين السطوح و على الامر الذى يُقابلة رقة القوام، اى الامر الذى يقابله رقة القوام، فالتخين يدلّ بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم التعليمى، يفصله عن الخطّ و السطح، و على ما يقابل الرقيق من الاجسام، فان قلت: الجسم التعليمى، هو حشو ما بين السطوح، لا ذو حشو أما ذو الحشو الجسم الطبيعى، فالاولى ان يفسر التخن بكون الشىء حشواً بين السطوح، حتّى يستقيم فنقول: المراد بالحشو هيئتها المصدر، لا غير المصدر و هو التخلل و التوسط بين السطوح، و اما المتخلل و بين السطوح، فهو الجسم التعليمى، فلذا حملة ايضاً على غلظ القوام، لا على الغليظ و الاتّصال، يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافى و هو كون الشىء بحيث يُمكن ان يفرض له اجزاء يشترُك فى الحدود، و الحدّ المشترك بين الشئيين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و بداية لآخر، و معنى الكلام ان يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حدّ مشترك بين قسميه، كم اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام السطح يحصل خط و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام الخطّ، تحدث نقطة و هى مشتركة بين قسميه و المتصل بهذه المعنى، يُطلق على ثلاثة امور؛ احدها فصل الكمّ، يفصله عن الكمّ المنفصل الذى هو العدد، و ثانيها الصّورة الجسميّة و أنّها يطلق المتصل عليها، لأنها مستلزومة للجسم التعليمى المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم، و ثالثها الجسم، لأنه لما اطلق عليه المتصل، لأنه لما اطلق المتصل على الصّورة الجسميّة و المتصل ذو الاتّصال و كانت الصّورة ذات الجسم التعليمى، اطلق الاتّصال على الجسم التعليمى، فاطلق الاتّصال على الصّورة ايضاً اطلاق اسم اللازم على الملزوم، و لا اطلق الاتّصال على الجسم التعليمى و على الصّورة الجسميّة اطلق المتصل على الجسم لأنه ذو اتّصالٍ حينئذٍ و اضافى و هو

امران: اتحاد النهايات و هو كون الشيء يتحرك بحركة أخرى، و هيئتها معنى آخر لم يذكره و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية، اكنفى به بالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم، لا الكم المتصل و الا لكان المتصل بعده مكرراً و مستدركا و هو جنس للجسم التعليمي، و المتصل فصل له يفضله عن العدد، و التخين فصل آخر، يفضلُه عن الخط و السطح، و يكون المجموع هو الجسم التعليمي، فكأنه قال قد علمت ان للجسم جسماً تعليمياً، فاقام حده مقامه و كان سائلاً يقول المتصل اعم من التخين و قد تقرر في صفة التحديدان اعم، يجب تقديمه، فما باله آخره عن التخين اجاب بأنه لما حاول تفهيم مناظره، اعنى القائلين بالجزء و كان التخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف.

فان قلت: كيف قال علمت ان لجسم مقداراً تخيناً متصلاً و ما علمنا ذلك فيما قبل. اجاب: اقول بلى، معلوم مما ذكر من قبل، لانه ثبت بالبرهان ان الجسم، متصل واحد و لاشك في كونه ذاكمية و تخانة فهناك كمية متصلة تخنية. فان قلت: هب ان هيئتها كمية متصلة تخنية، هي الجسم التعليمي، لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً و انما كان كذلك، لو علمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته اياه، لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه، لكننا ما علمنا ذلك فيما قبل، فلا يصح قول قد علمت. اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر و هذه الامور، اى الكمية المتصلة التخنية اعراض، فمن البين الواضح، انه مغاير لها و الجلي الواضح في معرض المعلوم، فكأننا كنا علمناه فيما سبق، و على هذا يكون قول بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ، مستدركا زائداً لتمام الكلام دونه، لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة التخنية على تقدير انها هي الجسم التعليمي، كيف يكون عرضاً، فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب، بل الاوجه في هذا المقام، ان يقال جوهرية الجسم، اوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية و من المعلوم بالديهة، المغايرة بين الشيء و مبدأ فصله، لاننا نقول: هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً و معناً: اما لفظاً فلان الواو في قوله: و كونه شيئاً، من شأنه لا معنى له حينئذ، فالواجب ان يكون بالفاء، ليكون بياناً للمغايرة و اما معناً فلان الجسم التعليمي عرض و المأخوذ من العرض، لا يكون فصلاً جوهرياً و ايضاً فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعد و الآن هو ذو الجسم التعليمي فلکم بين القولين، و قد سمعت كلاماً في ذلك والاصوب ان يقال: لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه، و علمنا

و بحسب الاصطلاح هو الكميّة المتّصلة التي تتناول الجسم والخطّ، والتّخن اسم لحشوما بين السّطوح، وللامر الذي يقابله رقة القوام، فالثخين يدلّ بالاشتراك على ما هو ذو حشوٍ بين السّطوح وفصل للجسم التّعليمي، وعلى ما يقابل الرّقيق من الاجسام والمراد ههنا، المعنى الأوّل والاتّصال يدلّ على معنيين: احدهما صفةٌ لشي لا بقياسه الى غيره وهو كونهٌ يبيحث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود، والمتّصل بهذا المعنى، يُطلق على فصل الكّم وعلى الصّورة الجسميّة المُستلزمة للجسم التّعليمي وقد يقال للجسم التّعليمي عند ما يطلق المتّصل على الصّورة الجسميّة «اتّصال» ايضاً، وقد يُقال لهذه الصّورة يُقال لهذه الصّورة ايضاً الاتّصال وامتداد بالمجار ويقال للجسم بحسب ذلك متّصل.

و ثانيهما صفةٌ لشيء، بقياسه الى غيره، وهو ايضاً بمعنيين: احدهما كون المقدار متّحدُ النهاية بمقدار آخر، ويقال لذلك المقدار، انه متّصلُ بالثاني بهذا المعنى. والثاني كون الجسم، بحيث يتحرّك بحركة جسمٍ آخر ويقال لذلك الجسم، انه متّصلُ بالثاني بهذا المعنى.

والاسمُ كان بحسب اللّغة للذي بالقياس الى الغير، فنقل بحسب الاصطلاح الى الأوّل ولما تقرر هذا، فنقول: المقدارُ في قول الشيخ «مقداراً تُخنياً متّصلاً» ينبغي ان يحمل على اللّغويّ لئلا يتكرّر المتّصل، والثخين على ما هو فصل الجسم التّعليمي، والمتّصلُ على ما هو فصل الكّم المتّصل.

و حينئذٍ يكونُ المجموع هو الجسم التّعليمي، لانه كميّة متّصلةٌ تخنيّةٌ وانما قدّم الثخين، لانه اعرف، فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتّصاله و تقديم الاعرف في الاقول الشارحة اولى، والمقدارُ الثخين المتّصل، اعنى الجسمُ

تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه، جزمنا بانّ هناك امراً باقياً وامراً مختلفاً هو الجسم التّعليمي، فكان علمنا باتّصال الجسم كاذباً في علمنا بانّ للجسم جسماً تعليمياً وحيث علمنا ذلك، فقد علمنا هذا. لا يقال: هذه المقدّمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً، لاننا نقول: كما انّ المطلوب من الدليل انّ في الجسم شيئاً غير صورته الجسميّة، كذلك مطلوب منه انّ ذلك الشيء غير صورة صورتها، اعنى الجسم التّعليمي وذلك يتوقّف على انّ للجسم جسماً تعليمياً، م.

التعليمي، هو غير الجسم الطبيعي - كما مرَّ و ذلك لأنه يتبدَّل في الجسم الواحد، يتبدَّل اشكاله كالشمعة التي تُجعل تارة كُرَّةً و تارةً مكعباً - مثلاً - فهو امرٌ عارض للجسم، و يكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي، و أمَّا قال: قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي، غير مذكور في الكتاب، لأنه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه، كما هو عند الحسن.

و كان كونه ذا كميَّة و ذا ثخانة، امرأً بيتاً غير متنازع فيه و لا محتاج الى برهان، و مجموع هذه المعاني، اعني كون الجسم ذا كميَّة و ثخانة و الاتصال هو كونه ذا جسم تعليمي، فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم.

فان قيل: بم يعرف ان الجسمية شيء مغاير الامور، فانه ما لم يعرف مغايرته لها، لم يمكن اثباتها له. قلنا: كونه موجوداً لا في موضوع، اعني جوهرية اوضح شيء له و هو مغاير لهذه الامور و كونه شيئاً من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي، امرٌ غير جوهرية و هو فصله الذي يتحصَّل به جوهرية.

قوله: «و انه قد يعرض له انفصال و انفكاك»^(١)

١. قوله: «و انه قد يعرض له انفصال و انفكاك»، قال الامام: قد يُفيد الجزئية و أمَّا اورد الحكم جزئياً، لأن بعض الاجسام، لا يعرض له الانفصال كالافلاك. و فيه نظر لأن لفظة «قد» ليس يُفيد اناً تبعض الاوقات، لا تبعض الحكم، فمعنى الكلام ليس الاً ان الجسم، يعرض له الانفصال، في بعض الاوقات، لا ان بعض الاجسام، يعرض له الانفصال. و اعتراض الشارح، بان الافلاك ايضاً يعرض لها الانفصال او اقله الوهمي و لاجل ذلك يتناوله هذا البرهان، كما سيجي بيانه و هو ليس بوارد، لأن الشيخ لم يقتصر على الانفصال بذكر الانفكاك ايضاً و الفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي. ثم قال: والصواب انه أمَّا جعل الكمّ جزئياً، لأن بعض الاجسام، لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه و من الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال و اناً لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل و انه محال و هذا ايضاً بيانه على ان قد يُفيد جزئية الحكم.

و خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام، ان الجسم متصل واحد في نفسه، قابل للانفصال، فاذا طره على الانفصال، فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها، بل يبطل و يحدث هويتان

آخران اتصاليان، ثم اذا اتصلنا بطلنا و حدث هوية أخرى الاتصالية، فلا بد هناك من امر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين اتصاليتين أخرى وهو هو ببعينه إلا أن في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون للهوية الاتصالية قائمة بذاتها، ينعدم و يحدث هويتان آخرتان و يتصلان و يحدث هوية أخرى اتصالية، كما يقول به العظيم افلاطون و مما يؤيد هذا الاحتمال، أن الهوية الاتصالية، هي التي ممكن أن يفرض فيها ابعاداً متقاطعة على زوايا قائمة، فيكون متحيّزة بذاتها و المتحيّز بذاته يجب أن يكون قائماً بذاته و كان في منعه مكابرة و وجه التّفصي عن هذا الاشكال، أنه اذا انفصل الجسم المتّصل الى الجسمين متّصلين او اتصلا جسماً واحداً، فلا يمكن ان يقال: قد انعدم ذلك الجسم المتّصل بالمرّة و حدث متّصلان آخران او انعدم بالكلية و حدث متّصل واحد من لاشيء، فاننا ندرك بالضرورة التّفرة بين انعدام الجسم و انفصاليه الى المتّصلين و بين انعدامها و اتصاليهما، فاذا وجب ان يكون هناك امرٌ موجودٌ باقي في الحاليتين، و ذلك الامر، ليس هو تلك الهوية الاتصالية و الهويتين الاتصاليتين لانعدامها بالاصل، فتعيّن ان يكون هناك امرٌ وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي و الهويتان الاتصاليتان فديق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيّز بذاته قائماً بغيره. لا يقال هذا مشترك الالتزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه، لأنه اذا انفصل الجسم المتّصل الى جسمين متّصلين، فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا في مادة ذلك، او لا يكون، فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجود في حيّزين موصوفاً بجسمين و أنه محالٌ بالضرورة، و ان كان مادة هذا، غير مادة ذلك، فاما ان يكون المادتان موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتّصل، فيكون مشتتلاً على اجزاء بالفعل و قد فرضناه متّصلاً في نفسه و هذا خلف، و اما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم سارتا موجودتين، فانعدمت مادة الجسم المتّصل بانعدام اتصاليه و هو انعدام الجسم بالكلية، لأننا نقول المادة شخص، هو عند الانفصال و هو عند الاتصال، لكنّه ليس واحداً و لا متعدداً في ذاته، بل بالعرض واحد عند الاتصال و الواحد متعدّد و عند الاتصاليين، اذا ثبت هذا التصوير فنقول: لا نسلم أن المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتّصل الواحد، لكان مشتتلاً على اجزاء بالفعل و أما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك، بل هما موجودتان فيه مادةً واحدةً بالاتصال الواحد، فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه. هذا كلّه اذا قلنا بانّ الجسم غير مشتتمل على الاجزاء بالفعل، اما اذا قلنا باشماليه على الاجزاء، لكان اتصاليه عبارة عن اجتماع الاجزاء و انفصاليه عن تفرّق الاجزاء، و الامر الثابت في الحالين، هو الاجزاء، فلا يثبت هيولى و لا

الانفصال اعمُّ من الانفكاك، كما مرَّ ذكره.

قال الفاضل الشارح: احترز بلفظة «قد» المفيدة لجزئية، الحكم عن الافلاك.

واقول: هذا غير مستقيم، لأنّ الافلاك قد يعرّض لها الانفصال، باحد معانيه اعنى: الوهمى والاجل ذلك يتناولها هذا البرهان، على ما يحىء بيانه.

فالصواب ان يقال: أنّه جعل الحكم جزئياً، لأنّ بعض الاجسام من الفكليّات وغيرها، غير منفصل، لا لكونه غير قابل للانفصال، بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم، وذلك واجبٌ لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مرّ.

قوله: «و تعلم انّ المتّصل بذاته، غير القابل للاتّصال و الانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین».

صورة، فقد ظهر انّ مدار البرهان على هذا الاصل، و تقريره حسب ما ذكره انّ الجسم متّصل فى نفسه، قد يعرض له الانفصال، فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال لاستحالة اتّصاف الشىء بمقابله، فاذن هناك امرٌ وراء الهوية الاتّصالية، يقبل الاتّصال و الانفصال و هو الهيولى، قوله: «و يعلم انّ المتّصل لذاته غير القابل للاتّصال و الانفصال» اراد بالمتّصل لذاته، الصّورة الجسمية، فانّها متّصلة بذاته، اى ملزوم للجسم التعلیمی على ما عرفته فى الدرس السابق و ذلك الامتداد، اشارة الى الهوية الاتّصالية التى امکن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة، فانّها هى الباقية بعيناه، مع توارد المقادير.

و لو قلنا: المراد به، الجسم التعلیمی الذى هو ايضاً متّصل بذاته، لكان البرهان بحاله، فانّه يُمكن ان يقال لم قوّة الانفصال و الاتّصال، الّا انّ الحقّ حملُهُ على الصّورة الجسمية، اذ المطلوب انّ فى الجسم شيئاً غير الصّورة الجسمية لا انّ ذلك الشىء، غير مقدارها فالكلام ليس فى اثبات المغايرة بين الهيولى و صورة الصّورة، اى الجسم التعلیمی، بل فى المغايرة بين الهيولى و الصّورة. و فيه منع، لجواز ان يكون المغايرتان، مطلوبتين بل الدلالة، لا يتمّ الّا بهما جميعاً لأنّ غير الصّورة الجسمية، لا يجب ان يكون هو الهيولى، لجواز ان يكون هو الجسم التعلیمی. و أنّما قال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین جميعاً، لأنّ القابل بالحقيقة، لا يبدّ ان يجتمع مع المقبول و لهذا لم يقل فيما قبل، فانّه قد يقبل انفصلاً، بل قد يعرض له الانفصال، م.

يُريد بالمتّصل بذاتِهِ هيهنا الصّورةُ الجسّميّة، و هي الّتي من شأنها، الاتّصال لذاتها و اتّصالها هو كونها، بحيث يلزمها الجسم التّعليمي فه يذلك الامتداد الّذي في الشمعة حال كونها كُرة و مكعباً و مشكلاً بسائر الاشكال، و الدّليل على أنّ اسم المتّصل قد يطلقُ على هذه الصّورة، قول الشيخ في «الشفاء»، في فصل انّ المقادير اعراضُ، بهذه العبارة:

اما الجسم الّذي هو الكمّ، فهو المقدار المتّصل الّذي هو الجسم بمعنى الصّورة. و لو حمل المتّصل بذاتِهِ هيهنا على الجسم التّعليمي الّذي هو المقدار، لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله ألا انّ الحقّ ما ذكرناه، و يُريد بالقابل للاتّصال و الانفصال الهيولى، و أنّما قيّد المتّصل بالذات، لانّ المادّة ايضاً متّصلةٌ و لكن بغيرها اعنى بالصّورة، و أنّما قيّد القابل للاتّصال و الانفصال، بقوله: «قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین»، لانّ القابل للاتّصال و الانفصال، يقال بالحقيقة و من حيث المعنى للّذي يقبلهما و يكون بعينه هو الموصوف بهما و هو المادّة لا غير.

و يقال بالمجاز و من حيث اللفظ للّذي يطره عليه احدهما و يتنفى بطريانه، فلا يكون موصوفاً بالطّاري، كالصّورة الّتي تنعدم هويّتها الاتّصاليّة، عند طريان الانفصال، فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال، فانّ الاتّصال لا يقبل الانفصال و لا الاتّصال، لانه لو قبل الانفصال، لكان الشّيء قابلاً لعدمه، و لو قبل الاتّصال، لكان الشّيء، قابلاً لنفسه.

قوله: «فاذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول»^(١) بالفعل و غير هيئته و صورته».

١. قوله: «فاذن قوّة هذا القبول، غير وجود المقبول»، كلام الشارحين صريح في أنّ المقبول هو الاتّصال و بيانهما لاثبات المُغايرة بين القوّة و الوجود، يدلّ على أنّ المقبول، هو الانفصال، فبينهما منافاةٌ و الجوابُ عنه، أنّ الانفصال، اذا طره فالمقبول ليس نفس الانفصال، لانه عدمٌ و العدم لا يكون مقبولاً بل المقبول بالحقيقة، أنّما هو الجهتان الحادثتان عن الانفصال، فلا يكون المقبول عنه الانفصال، ألا الصّورة الجسّميّة، و هيئتها السّكل التّابع لوجودها، و صورتها الجسم التّعليمي، اما أولاً فلانه مثال للصّورة الجسّميّة مساوٍ لها في جميع اقطارها، حتّى كأنه قالب لها، و اما ثانياً فلانّ الاجسام التّعليميّة قد يتواردُ على الصّورة الجسّميّة و هي هي كما أنّ الصّورة الجسّميّة يتواردُ على الهيولى و هي هي بعينها و هذا يدلّ ايضاً على أنّ الشيخ أنّما عنى بالمتّصل

بذاته، الصورة الجسميّة لآنه لو اراد به الجسم التّعليمي، لم يمكن حمل صورته عليه و يبقى بلا معنى، و انت خبيرٌ بأنّه أنّما يتمّ لو كان لا مقبول هو المتّصل بذاته، لكن المقبول على ما فسّرهُ، هو الصّورة الجسميّة عند الانفصال و المتّصل بذاته، ما هو قبل حدوث الانفصال، فلا يلزم من كون المقبول الصّورة الجسميّة، ان يكون المتّصل بذاته ايضاً الصّورة الجسميّة.

قال الامام: هيهُنا امران؛ احدهما أنّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشعرٌ بأنّه نتيجة قياس مذکور، فما ذلك القياس، و ثانيهما أنّه و ان كان حقاً ان قوّة القبول، غير وجود المقبول، لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك، لأنّ اذا بيّنا أنّ الجسم يعرّض له الانفصال و الغالب الانفصال ليس هو الاتّصال لزم من ذلك وجود شيءٍ آخر، يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المُغايرة بين قوّة قبول الانفصال و فعله. و الجواب من الأوّل فظاهرٌ عن الشّرح.

و عن الثّاني ان اثبات الهيولى، لا يمكن ألبتلك التّنتيجة، لأنّ اذا قلنا الجسم يعرّض له الانفصال، فإنّه أنّما يمكن اثبات المادّة لو استدعى الانفصال محلاً موجوداً، لكن الانفصال عدمٌ و العدم، لا يحتاج الى محلٍّ موجود، أمّا اذا بيّنا أنّ قوّة قبول الانفصال، مغايرة لنفس الانفصال و هذه القوّة امرٌ ثبوتيّ، فيستدعى لا محالة محلاً و ليس هو الاتّصال، فثبت شيءٌ آخر، هو الهيولى.

قال الشارح: أمّا أنّ قوله: فاذن قوّة هذه القبول، نتيجة قياس مذکور بالقوّة، فلا حاجة الى تقدير هذا القياس، اذا المُغايرة بين القوّة و الوجود بالفعل، ظاهرٌ. و على هذا، لا يبقى لقوله فاذن معنى و أمّا أنّ المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال، فليس كذلك لأنّ الانفصال، ليس عدماً محضاً، بل عدم ملكة و اعدام الملكات لها حظٌّ من الوجود. لا يقال: لا نسلم أنّ الانفصال، عدم مكلّة، بل لا معنى له ألبتزال اتّصال الجسم، فلا يستدعى محلاً موجوداً، لأنّ نقول: قد تبين فيما سبق، أنّ انفصال الجسم المتّصل ليس هو اعدام ذلك المتصل بالمرّة، بل هو اعدام الاتّصال، عن شيءٍ في ذلك المتّصل من شأنه الاتّصال فلايبدّ له من امرٍ كان موصوفاً بالاتّصال فيكون موصوفاً بالاتّصاليين، و أمّا بيان المُغايرة بين القوّة و الوجود، فله فائدتان، احديهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى، لأنّ قوّة الانفصال، اذا استدعى وجود الهيولى، و كلّ جسم من الاجسام، له قوّة الانفصال فيكون هيولى موجودة في كلّ جسم، فيكون البرهان كلياً و فيه نظرٌ لأنّه لو كان المراد ذلك، لكان السّؤالان التّاليان لهذا الفصل، غير موجّهين، على أنّ ما ثبت الهيولى، ليس مطلّئ الانفصال، بل الانفصال الانفكاكي و ليس كلّ جسم له قوّة الانفصال الانفكاكي. و التّفصيلُ هناك، أنّا ذكرنا أنّ وجود الانفصال ثلاثة الفك، و اختلفت الوضعين و الوهم و الفرض، فلانفصال

الانفكاكي، لما كان رافعاً لاتصال الجسم فى الخارج، لم يكن بدّ من شىء آخر غير الأتصال قابل له. و اما الانفصال، بحسب الوهم فهو ليس يرفع الأتصال فى الخارج، فلا يستدعى شيئاً آخرأ فى الخارج، بل فى الوهم. اللهم أآ اذا ثبت أنّ الانفصال الوهمى، مستلزمٌ للانفصال الانفكاكى و لم يثبت بعد، و اما اختلاف العرضين، فان قلنا أنه يُوجب الانفصال فى الخارج، فهو يثبت الهيولى و أآ فلا.

الفائدة الثّانية: أنه لو استدلّ بنفس الانفصال على وجود الهيولى، فربّما يسبق بالضرورة الى الوهم، ان وجود الهيولى يفرض بحالة الانفصال، بخلاف امكان الانفصال، فأنه لما اوجب وجود الهيولى، ثبت وجود الهيولى، قبل وجود الانفصال ايضاً و هذا أتما يتمّ لو كان الاستدلال بامكان الانفصال و ليس كذلك، بل بقوة الانفصال، فربّما يسبق الوهم أنّ الهيولى موجودةٌ حال عدم الانفصال فقط، على أنّ الكلام ليس فى اثبات قوّة الانفصال، بل فى المُغايرة بين قوّة الانفصال و الصّورة الجسميّة عند حدوث الانفصال. و ما ذكر الشّارحان، لا يعطى أآ فائدة الاولى فالسّؤال باق كما كان. و اعلم أنّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشتملٌ على ثلاث مقدّمات، احدها أنّ قوّة قبول الانفصال غيرٌ وجود الانفصال. ثانيها أنّ قوة قبول الانفصال، غيرُ الشّكل و ثالثها أنّ قوة قبول الانفصال، غير المقدار.

و المقدّمة الاولى و ان فرضنا أنّ له مدخلاً فى الاستدلال أآ انّ المقدّمين الاخيرتين، لا مدخل لهما فيه اصلاً، بل لا طائل تحتهما و العجب من الشّارحين، أنّهما بالغاً فى توجيه المقدّمة الاولى و لم يخطر المقدّمات الأخرتان لها بالبال. و ايضاً قوله: و تلك القوّة لغير ما هو المتّصل بذاته، مغرٍ عن قوله: و انت تعلم أنّ المتّصل بذاته غير القابل للاتّصال و الانفصال. و الصّواب فى توجيه الكلام، بان يقال: المراد بالمتّصل بذاته، ما هو اعمّ من صورة الجسم او الجسم التّعليمى و المقبول بالفعل، هو الصّورة الجسميّة قبل الانفصال، لا بعد الانفصال، فانّ للجسم قبل حدوث الانفصال امرين؛ امكان قبول الانفصال و مقبولٌ بالفعل هو الصّورة الجسميّة و اما الانفصال، فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال، بل بالامكان. اذا عرفت هذا، فنقول: الجسمُ يعرّضُ له الانفصال و الانكفاك، و لما كان المتّصل بذاته، غير القابل للانفصال و الاتّصال، فاذن يكون قوّة قبول الانفصال، اى محل قوّة قبول الانفصال، غير الصّورة الجسميّة و غير شكلها و غير مقدارها، فانّ المتّصلة بذاتها و المتّصل بذاته، لا يقوى على قبول الانفصال لنا، اذا اورد الانفصال انعدم المتّصل بذاته، فكما يبطل الجسمية و يحدث جسميتين آخريان، كذلك يبطل الشّكل و المقدار و

قوة الشيء بمعنى امكان وجوده، و امكان وجوده.

و وجوده متقابلان، فالمغايرة بين قوة الانفصال، قبل وجوده اى فى حال الاتصال و بين وجود الانفصال، المنافى للاتصال ظاهرة، و الموصوف بتلك القوة، ليس هو الاتصال على ما سبق.

فهو شىء غير الاتصال، قابل للاتصال و الانفصال و هو الهيولى، فالمقبول هيئتها هو الصورة الجسمية و هيئته الشكل التابع لوجودها و صورته الجسم التعليمى اللازم لها، فانه كالصورة للصورة للجسمية. و هذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته، الصورة الجسمية دون المقدار.

قال الفاضل الشارح: قوله «فاذن قوة هذا القبول، غير وجود المقبول»، نتيجة قياس مذکور بالقوة و ذلك انه ذكر ان بعض الاجسام، يحدث له الانفصال، فينبغى ان يضاف اليه. و كل ما يحدث، فقوة حدوثه، حاصلة قبل حدوثه. و كل ما هو حاصل قبل شىء، فهو غير ذلك الشىء، حتى ينتج: فاذن، قوة قبول الشىء، غير وجود ذلك المقبول.

و انما اقتصر على المقدمة الاولى، لوضوح الباقيتين. ثم قال:

اثبات المادة، لا يمكن الا بهذه النتيجة، لاننا ان قلنا: الجسم المتصل، قد يعرض له انفصال و لا بد لذلك الانفصال، من محل و ليس محله الاتصال، فلا بد من شىء آخر كان غير صحيح، لان الانفصال، عدم الاتصال مما من شأنه ان يتصل، و الامور العدمية، لا تستدعى محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال، لنفس الانفصال بتلك المقدمات.

يحصل شكلان و مقداران آخران، فلما استحال ان يكون المتصل بالذات، قابل للانفصال، استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هو الاتصال بالذات، فوجب ان يكون هناك امر آخر، غير الصورة الجسمية شكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال. و اليه اشار بقوله: و تلك القوة لغيره، لا محالة و هو الهيولى و على هذا، كان اراد الفاء، مكان الواو ظاهر و الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى، لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج، بل يكتفى فيه امكان الانفصال الخارجى، حتى ان كل جسم، يمكن انفكاكه يكون مشتملاً على الهيولى و ان لم ينفصل بالفعل اصلاً و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد، م.

ثم بيان أنها ثبوتية، بأنها من الامور الاضافية التي تستدعى محلاً، حتى اذا بيّنا ان ذلك المحل، ليس هو الاتصال، ثبت شيء آخر هو الهيولي.

واقول: في هذا الكلام، موضع نظير، لان اعدام الملكات، ليست اعداماً صرفةً، فهي تستدعى محالاً ثابتةً كالمكات و الانفصال لما كان عدم الاتصال عمّا من شأنه ان يتصل على ما قال، فقد اثبت محله و هو الذي من شأنه ان يتصل و الحق ان مراد الشيخ من ذكر مُغايرة قوّة الانفصال للانفصال في كلامه، هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل، ليكون البرهان كلياً.

و ايضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال، قبل طريانه و بعد اذا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال، على وجود القابل له، فيظنّ أنه إنما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده.

قوله: «و تلك القوّة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال، يعدم و يوجد غيره و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً».

المتصل بذاته، مادام موجود الذات، فهو ذو اتصالٍ واحدٍ متعين. ثم اذا طره الانفصال، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين، فانعدم ذلك المتصل و حدث اتصالان آخران بالشخص و متصلان آخران بحسبهما، فهو عند الانفصال قد عدم و وجد غيره. و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً و لا يعود هو بعينه، لان اعاده المعوم ممتنعاً، فاذن الشيء الذي فيه قوّة الانفصال، الباقي في الاحوال جميعاً هو غير متصل بذاته و هو الهيولي.

و تلخيص هذا البرهان ان نقول: لما ثبت ان الجسم، لا يخلو عن اتصال ما في ذاته و أنه قابل للانفصال حال كونه متصلاً، فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال، و نفس الاتصال، ليست بقابلية للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفةً للانفصال، فاذن للجسم شيء غير الاتساع به يقوى على قبل الانفصال، و هو الذي ينفصل مرةً بعد أخرى، فهي الهيولي.

و اعلم انّ الاهم في هذا الباب^(١)، ان يعلم ان لا يمكن ان يكون الاتّصال و الانفصال

١. قوله: «اعلم ان الاهم في هذا الباب»، جواب سؤال رُبما يورد هيهُنا و يقال: لا نَسلم انّ القابل للانفصال و الاتّصال، هو الهيولى و لم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم، و الانفصال و الاتّصال، عرضين مُتعايبن عليه و هذا السّؤال بينَ البطلان، لأنّنا بيّنا أنّ الجسم متّصل في نفسه، فلا شكّ ان هناك هويّة الاتّصالية رفع الكلام في أنّ الجسم هل هو تلك الهويّة الاتّصالية فقد، او فيه وراء تلك الهويّة الاتّصالية شيء آخر، قابل لها؟ ثمّ اذا اورد الانفصال و من المعلوم بالضرورة أنّ تلك الهويّة الاتّصالية شيء آخر قابل له، ثمّ اذا اورد الانفصال و من المعلوم بالضرورة أنّ تلك الهويّة الاتّصالية، لا تبقى بعينها مع الانفصال، قد علمنا أنّها ليست قابلةً للانفصال قطعاً، بل القابل للانفصال شيء آخر و كأنّ السّائل توهم أنّ الجسم هو الهيولى، يتوارد عليها الاتّصال و الانفصال! و هو توهمٌ فاسدٌ و اجاب الشيخ تارة بأنّ موضوع الاتّصال و الانفصال، ليس بجسم، و أخرى بأنّ الاتّصال ليس عرضاً، اما تحرير الجواب الأوّل، فهو أنّ موضوع الاتّصال و الانفصال، ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة و كلّ جسم فهو في ذاته يبحث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتّصال و الانفصال، لا يكون جسماً اما الصّغرى فلانّ موضوع الاتّصال و الانفصال، يجب ان لا يكون في ذاته متّصلاً و لا منفصلاً و لما لم يكن في ذاته متّصلاً، لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة بالضرورة، و اما الكبرى فظاهرة، فقد بان أنّ الجسم في نفسه، متّصل قابل للانفصال، اي بالمجاز بمعنى أنّه يعرض له الانفصال، و اما تحرير الجواب الثّاني و اليه اشار بقوله: و الذين يجعلون المتّصل عرضاً، فهو أنّ الاتّصال امرٌ ذاتيٌ للسّجّم، لأنّه لو لم يكن الجسم في ذاته متّصلاً، لم يكن في ذاته يبحث يفرض فيه الابعاد الثلاثة، فلا يكون الاتّصال عرضاً و ارداً عليه و الّا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه و أنّه محالٌ.

و في الجوابين نظرٌ و قد يُجاب عن السّؤال بوجهين آخرين؛ احدهما أنّ الاتّصال لو كان عارضاً للجسم، فإنّنا اذا قطعنا النّظر عنه، فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء، فهو متّصل في نفسه، لم يكن اتّصاله زائداً عليه و اما ان يكون فيه اجزاء، فيكون اتّصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و ليس كذلك، و ثانيهما أنّ الاتّصال امرٌ ذاتيٌ للجسم مقومٌ، لأنّ الجسم و لم يكن متّصلاً في نفسه، كان في نفسه متّصلاً متعدّداً و أنّه باطلٌ و لا يتقضّ الوجهان بالهيولى لأنّ الهيولى، ليس لها في نفسها وجود، فضلاً عن الاجزاء و الانقسام الّذي يعرض لها، أمّا يستفيد من الصّورة الجسميّة فيكون الاجزاء لها أمّا هي من قبل الصّورة الجسميّة لا في نفسها، نعم يمكن ان يقال على الوجه الأوّل المراد بقولكم الجسم مع قطع النّظر عن الاتّصال، اما ان يمشتل لى الاجزاء، او لا يمشتل عنه،

عرضيين مُتعاقيبين على شىء هو وُضِعَ لهما، و هو الجسم، كما سبق الى اوهام المتكلمين المُتَشَكِّكين في وجود المادّة.

و ذلك لانّ ذلك الشىء، يجب ان يكون في ذاته غير مُتَّصل و لا منفصل حتّى يمكن ان يكون موضوعاً للاتّصال و الانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد، فلا يكون جسماً البتّة هو المسمّى بالمادّة و لا بدّ من انضياف شىء ما، مُتَّصل بذاته اليه، حتّى يصير جسماً فذلك الشىء هو الصورة، و المجموع هو الجسم الّذى هو في نفسه مُتَّصلٌ و قابلٌ للاتّصال.

و الّذين يجعلون المُتَّصل عرضاً على الاطلاق ينسون انّ كون الجسم مُتَّصلاً في نفسه امرٌ ذاتيٌّ مقوّمٌ للجسم، و الجوهر لا تتقوّم بالعرض.

و ايضاً ينبغي ان تعلم^(١) انّ الوحدة الشّخصية و التّعدد الّذى يُقابلها ايضاً لا يعرضان

مشمّلت على الاجزاء او لا في نفس الامر او أنّه مشمّل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار و الفرض فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء او لا بحيث ذلك الاعتبار و الفرض فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون مُتَّصلاً في نفسه و اما يلزم ذلك لو كان تجريد النّظر من العارض موجباً لرفعيه و ليس كذلك فجاز ان يجرد النّظر عن الاتّصال و يكون عارضاً له في نفس الامر و ان اردتم الثّاني فلا نسلم أنّه لو كان مشتملاً على الاجزاء، لكان الاتّصال اجتماعها و أنّما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحقّقة في نفس الامر مع اتّصالها و هو ممنوعٌ و على الوجه الآخر لا يلزم من عدم كون احد المُتقابلين مقوماً ان يكون المقابل الآخر مقوماً فان من الجائز ان لا يكون شىء من المُتقابلين مقوماً كالسّواد و البياض و الوحدة و الكثرة و غيرها، م.

١. قوله: «و ايضاً ينبغي ان يعلم»، ستعلم أنّ الصّورة علّة لوجود الهيولى، فالتّحيّز للهيولى و كونها ذات وضع و الوحدة و التّعدد و غيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذّات بل يتبعه الصّورة و فُرّق بين الصّورة و هى حالة و بين الصّورة مثلاً و هو حال من هذا الجهة، فانّ كون السّواد مشاراً اليه بالاشارة الحسية متحيّزاً أنّما هو بتبعيّة محلّه و كون الهيولى مشاراً اليها متحيّزة أنّما هو بتبعيّة حالها فهي أنّما يكون مُتَّصلة او منفصلة واحدة او متعدّدة بالعرض لا بالذّات، بل يجامع الاتّصال و الانفصال و هى هى بعينها بخلاف الجسم و الصّورة فان الاتّصال لمّا كان ذاتياً لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طره عليهما الانفصال انتفيا و يحدث صورتان آخريان و

جسمان آخران و الهولي حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال و هذا و مناط الشبهة الموردة هيهنا فان قيل لا شكل ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدت المادة فصارت مادتين لجسيمن فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محوجاً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محوجاً الى مادة أخرى هلم جرأ فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها متقتضياً لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف فالمادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان و هي هي بعينها غاية ما في الباب انه كان الوحدة عارضة لها و الان التعدد عارض و قد مرت الاشارة اليه غير مرة و عارض له الامام بأنه لو وجدت الهولي فاما ان يكون متحيزاً او لا يكون و القسمان باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون متحيزاً بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كان للجسمية مثلاً لها لانها ايضاً متحيزة بالاستقلال فكيون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المثليين و ايضاً لا يكون احدهما بالحالية و الآخر بالمحلية اولى من العكس و ايضاً ان احتاجت الهولي الى محل لزم التسلسل و ان لم يحتج الى محل كانت الجسمية غنيّة عن المحل، لانه مثلاً و كان الهولي متحيزاً تبعاً لتحيز الجسمية كان الهولي صفةً و الجسمية موصوفاً اذا لو جاز ان يكون الامر بالعكس، فاليجز كون الجسم حالاً في اللون و الطعم او غيرهما و ان كان حصولها الى الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه و اذا كانت الهولي صفة للجسمية استحال حلولها في الهولي و اما الثاني فالان الهولي، لو لم يكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهولي، لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة و الحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز و الا فليجز ان يقال ان الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى و ان لم يكن له اختصاص بالحيز لا بالذات و لا بالتبعية و الجواب انا لا نسلم ان الهولي لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلاً لها، فان الاتحاد في بعض اللوازم، لا يجوب الاتحاد فيه الماهية فاللوازم المثلثة المذكورة، غير لازمة اصلاً، سلمناه لكن لا نسلم انها لو كانت تحيزه بالتبعية كانت صفة لجسمية، بل هي موصوفة بها و تحيزها بشرط حلولها. و المنعان و ان كانا و اردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلاً في النفس، اقتصر لي المنع الثاني و قال الحجّة غير مشتملة على اقسام منحصرة، فان المتحيزة على ثلاثة اقسام، اما ان يكون تحيزاً بالاستقلال و اما ان يكون متحيزاً بالتبعية، اما على سبيل الحلول في الغير، او

للمادة ألبعد تشخصها المتسفاذ من الصوره ليوقف على احوال الشبه المبنيّة على اتّصاف المادة بالوحدة او التعدّد حسب ما ذكره الفاضل الشّارح وغيره كقولهم لو كان تعدّد الجسيميّة بعد وحدته متقتضياً لانعدامها و محوجاً الى مادة توجد في الحاليتين لكان تعدّد الجسيميّة بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها و محوجاً الى مادة توجد في الحاليتين، لكان تعدّد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها متقتضياً لانعدام المادة الاولى و محوجاً الى مادة الأخرى و يتسلسل الى غير ذلك من الشبه، و ذلك لانّ المادة الموجودة فى الحاليتين غير موصوفة بنفسها بوحدة و لا تعدّد بل أنّما تتصّف بهم عند تعاقب الصّور.

و الفاضل الشّارح عارض الشّيخ باقامة حجة على نفى الهيولى، و هى انّ الهيولى على تقدير ثبوّتها ان كانت مُتحيّزة، فإنّما على سبيل الاستقلال، فاذن كان حلول الجسيميّة فيها جمعاً للمثلين و ايضاً لم تكن هى بالمحلّيّة اولى من الجسيميّة و ايضاً لاحتاجت الى هيولى أخرى، و أنّما على سبيل التّبعية، فاذن كانت صفةً للجسيميّة و لم تكن الجسيميّة حالة فيها و ان لم تكن متحيّزة استحال حلول الجسيميّة المختصّة بجهة فيها بالبدية، و هذه الحجة غير مشتملة على اقسام مُنحصرة فانّ ما لا يتحيّر على سبيل الحلول فى الغير، لا يجب ان يكون متحيّزاً بالانفراد، بل ربّما يتحيّر بشرط حلول الغير، و لا يلزم من ذلك كونه صفةً لذلك الغير.

* وهمّ و تنبيهة *

«و لعلّك تقول^(١) انّ هذا ان لزم، فإنّما يلزم فيما يقبل الفكّ و التّفصيل و ليس كلّ

على سبيل حلول الغير فيه، فلا يلزم من عدم تحيّر الهيولى بالاستقلال تحيّرهما على سبيل حلولها فى الجسيميّة بل ربما يكون تحيّرهما بشرط حلول الجسيميّة فيها على ما هو الواقع، م.

١. قوله: «وهمّ و تنبيهة و لعلّك» تقريراً الوهم انّ الدلالة المذكورة على وجود الهيولى، أنّما تنمّ فيما يقبل الانفصال الانفكاكى و ليس يجب ان يكون كلّ جسم كذلك، فانّ من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك الفلك و حاصل كلام الشّيخ فى الجواب انّ الامتداد الجسمانى، طبيعة واحدة نوعيّة و اذا ثبت احتياجه فى بعض الصّور الى المادة، فليكن محتاج فى جميع الصّور اليها، لانّ مقتضى الطّبيعة النوعية لا يختلّف و أنّما قلنا: انّ الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية، لانه يختلّف بالامور

الخارجية، دون الفصول و كُـل ما اختلف الخارجات دون الفصول، فهو طبيعة نوعية، اما الكبرى فظاهراً، اما الصغرى فلان جسمية، اذا خالفت جسمية أخرى، يكون لاجل ان هذه باردة و تلك حارة او هذه لها طبيعة فلكية و تلك لها طبيعة عنصرية و هي امور يلحق الجسمية من خارج، فان الجسمية فى الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى و قد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الأخرى فى الخارج، بخلاف المقدار الذى ليس فى نفسه شيئاً محصلاً، ما لم يتنوع بان يكون خطأً او سطحاً، اذ ليس المقدارية موجودة و الخطية موجودة أخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كُـل شى يفرض شى منفرد هو جسمية فقط من، غير زيادة و اما المقدار، فلا يوجد مقداراً فقط، بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذات مقررة اما خطأً او سطحاً.

هذا ما ذكر فى «الشفاء» و ظهر منه ان قوله: مختلف باخراجيات دون الفصول، بيان لنوعية الامتداد. لا يقال: لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة فى الخارج، فاما ان يكون ما به اختلافها موجوداً فى الخارج، او لا يكون، فان لم يوجد فى الخارج يتعدى فى الخارج بالضرورة و ان وجد ما به الاختلاف فى الخارج، فاما ان يكون عين الجسمية فى الخارج، او لا يكون، فان لم يكن عين الجسمية، بل يكون الجسم فى الخارج موجودة، او ما به الاختلاف موجوداً أخرى، فالموجود فى الخارج من الجسمية، لا يكون الا مجرد الجسمية، فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً فى محال متعددة و انه محال بالضرورة و الجسمية فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً فى محال متعددة و انه محال بالضرورة و اما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية فى الخارج و الجسمية لا يتحصل فى الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرر فى الخارج، الا بفصل.

اذا ثبت هذا، فنقول: هل ان الجسمية طبيعة نوعية، لكن لا نسلم و جوب تساوى افرادها فى الحاجة الى المادة و انما يكون كذلك، لو كانت محتاجة الى المادة لذاته و هو ممنوع، لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها، فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخيصات كما ان الطبيعة الجنسية المختلفة بالفصول، فكما جاز الاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب الاختلاف الفصول، فلم لا يجوز الاختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخيصات؟ لانا نقول: من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة و قبول الانفكاك، ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية و هذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية و هذيتها، فلما لم يكن للهذية مدخل فى

الحاجة الى المادة، كانت الحاجة الى المادة، لا يعرضه ألاً لذاته، فان قلت: اذا ثبت أنّ الجسميّة محتاجة الى المادة ذاتها، فما الحاجة الى بيان نوعيتها، فإنّ الطّبيعة الجسميّة ان اقتضت شيئاً من حيث هي، فذلك الشّي لا يبدّ ان يكون محققاً في جميع افرادها سواءً كان طبيعة نوعيّة او جنسيّة، فنقول: ما علمنا ألاً ان الجسميّة الخارجيّة، ليس احتياجها الى المادة للتّشخص يكون احتياجها لذاتها المتّفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعةً جنسيّةً، فإنّها حينئذٍ يكون ذاتاً مختلفة الحقايق فامكن افتراقها في اللّوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة التّشخصات، هذا هو نهاية التّحقيق في هذا المقال، قال الشارح: نبّه الشيخ على زوال الوهم، بان يتذكّر ان طبيعة الامتداد الجسماني، هوية اتّصالية، لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً و همماً و ان يتذكّر أنّ كلّ جسم يحجب وسطه طرفيه، على ان يتلاقيا، فكيون واجب القبول للانفصال و لو في الوهم، فلا يبدّ ان يكون كلّ جسم مشتملاً على ما به يقبل الانفصال، اذا الحاجة اليه حينئذٍ، ليس ألاً لكون الجسميّة هوية اتّصالية، مع امكان عروض الانفصال لها و الاجسام مُتساوية في هذا المعنى و ان كانت مختلفة في أنّ بعضها فلكي و بعضها عنصرى الى غير ذلك.

و نحن نقول: اما اولاً فليس لشيء من هذين التّدكّرين في تنبيهه هذا عين و لا اثر، فهو شرح لا يطابق المتن، بل هو ما ذكره الشّارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ، شيء آخر و قد عرفته. و اما ثانياً فإنّ في قوله: الاتّصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي، أنّه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه و ان عنى أنّه لا يبقى معه في الوهم، فاللازم ليس ألاً وجود الهولي في الوهم و هو غير مطلوب، و المطلوب وجود الهولي في الخارج و هو غير لازم، سلّمناه، لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسميّة فقط، فما الحاجة الى بيان أنّها نوعيّة فاشمل الكلام على استدراك عظيم. و اما قوله: فقد بيّنا أنّ الطّبيعة يكون بائٍ الاعتبار، فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق، من أنّ الطّبيعة تارةً يوخذ بشرط لا و أخرى لا بشرط، فان أخذت بشرط لا، فهي المادة و ان اخذت لا بشرط، فيكون اما مُبهمة غير محصّلة و هي الجنس، او محصّلة و هي التّوع بالطّبيعة الجسميّة، ليست مادة لانّها محمولة على الجسميّات و لا شيء من المادة بمحمولة و ليست جسناً لعدم توقّفها على ما ينضاف اليها محصلاً ايّها فتعيّن ان يكون نوعيّة محصّلة. فان قلت: لا نسلم أنّها يتحصّل بنفسها و لم لا يجوز ان يكون تحصّلها بما ينضمّ اليها من الصّورة التّوعية و كان الظّاهر ذلك، لأنّ الجسم طبيعةً جنسيّةً، أمّا يتحصّل و يتقرّر بصورة فلكيّة او عنصرية، فنقول: اما ان يكون الجسميّة متحصّلة بنفسها، فقد بيّناه و اما أنّ الجسم جنسٌ ففرق بين الجسم و الجسميّة،

فإنَّ الجسميَّة في الخارج موجودةٌ و المادة موجودةٌ أخرى، فقد حصل منها لا محالة موجودٌ ثالثٌ هو الجسم، فالجسميَّة و ان كان متقررة في ذاته، ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور و الاعراض إلا أنَّ الجسم لا يتقرَّر ذاتاً محصَّلةً إلا اذا كان فلُكاً او عنصراً فلا يلزم من جنسيَّة الجسم، جنسيَّة الجسميَّة، ثمَّ كأن سائلاً يقول: الكلام قد تمَّ عند قوله، لأنَّها طبيعة نوعيَّة فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول، مع أنَّ الطَّبيعة التَّوعية، لا يكون إلا كذلك. اجاب أنَّه جواب للتَّقص بالطَّبيعة الجنسيَّة، فأنَّه لما قيل الامتداد طبيعةً نوعيَّةً واحدةً، فيتشابه مُقتضاها امكن ان يقال: الطَّبيعة الجنسيَّة ايضاً واحدةٌ و ليس يشابه مقتضاه فلم لا يجوزُ ذلك في الطَّبيعة التَّوعية و جواب الفرق بان الطَّبيعة التَّوعية، لما لم يختلف إلا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات، باختلاف الطَّبيعة الجنسيَّة، فأنَّها لا يقتضى شيئاً من حيث أنَّها غير محصَّلة في العقل و أنَّما يقتضى شيئاً اذا تحصَّلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل، و هذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطَّبيعة الجنسيَّة غير محصَّلة، أنَّها غير محصَّلة في الخارج فهو ممنوعٌ لآتحاد الجنس و التَّوع في الوجود و ان اراد أنَّها غير محصَّلة في العقل، فلا نسلم أنَّها لا يُمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج و الكلام في الاقتضاء الخارجى و كيف يكون كذلك و هم يصرحون بأنَّ الشَّيء اذا كان ثابتاً للاعم و الاخص، كان للاعم أولاً و بالذَّات و اللاخص ثانياً و بالعرض فالشَّيْء اذا ثبت للجسم و الانسان، فالمتقضى للشَّيْء هو الجسم اولاً فقد ظهر أنَّ الطَّبيعة الجنسيَّة، يمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج، على ان الفرق ليس بيناً على وجوب الاختلاف مقتضى الطَّبيعة الجنسيَّة بل على جوازه، قال الامام: لا نسلم أنَّ طبيعة الامتداد نوعيَّة و ذلك لاننا لا نعلم منها إلا أنَّها جوهرٌ قابلٌ للابعاد، لكنَّه ليس حقيقتها، بل لازمٌ من لوازمها فلم لا يجوزُ ان يكون لها حقايق مختلفةٌ مشتركةٌ في هذا اللازم؟ فإنَّ الاشتراك فى اللوازم، لا يوجب الاشتراك فى الملزومات، سلَّمناه لكن لا نسلم أنَّها محتاجةٌ الى المادة فى شئ من الصور، فإنَّ الثَّابت بالبرهان، ليس إلا حلولها فى المادة فى بعض الصور و هذا لا يقتضى وجوب حلولها فى المادة، بل صحَّته فجاز ان لا يحلَّ فى بعض الصور و ان حلَّت فى المادة فى بعض، ثمَّ أنَّه منقوَّص بالوجود، فأنَّه طبيعة واحدة مع أنَّها يقتضى التَّجرد عن الماهيَّة فى الواجب و العروض فى الممكن.

و جوائهُ اما عن الاول فلانا و ان فرضنا أنَّ طبيعة الامتداد، لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أنَّ لها هويَّة اتصاليَّة يمكن ان يرد عليها الانفصال و قد تبين أنَّ هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها الى

جسم فيما حسب كذلك».

القول: هذا هو الوهم، و تقيزُهُ ان يقال: انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك و الانفصال بالعقل، فى بعض الاجسام، على كونه مقارناً للقابل، و ذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل، فانّ منها ما لا يقبل الفك و التفصيل بالعقل، كالفلك و غيره من الاجسام الصلبة الصغيرة، و ان كان قابلاً له بحسب التوهم.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني، فى نفهسا واحدة». هذا هو التبيح المزيل لذلك الوهم و هو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها، التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا فى الخارج و لا فى الوهم، ثم بتذكر كون كل ذى حج، يحجب وسطه طرفيه من الملاقة و اجب القبول للانفصال و لو فى الوهم، فانه مع استحضر و جوب هذا الحكم على هذا الامتداد، يمتنع الحكم، يكون شى من الاجسام، غير مقارن لم يقبل الفصل و الوصل العارضين فى الوجود، او الوهم له و ذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى، و لتخالفها فيما لا يتعقل بهذه المعنى، ككون بعضها فلماً و بعضها عنصراً و ما يجرى مجراه.

و اعلم ان الامتداد المذكور، قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام و كلياً جنساً كان او نوعاً و قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص و جزئياً، و قد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شىء من ذلك، كما سبقت اليه الاشارة فى التهج الاول. و انما يكون اذا اخذ وحده موجوداً فى الخارج، لا شك فى وجوده، فالشيخ اخذه كذلك و اشار اليه بقوله: «طبيعة الامتداد»، فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ و لا شك فى انه من حيث هو،

المادة، فلا يضر ان لا نعلمه و بهذا يخرج الجواب عن الثانى، و عن الثالث ان الوجود، ليس طبيعة نوعية و الكلام فيها، و لماً فرق بين الطبيعة النوعية و الطبيعة الجنسية فى جواز اقتضاها شيئاً فى بعض، دون بعض، بخلاف النوعية اورد اشكالات و شكوكاً بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية و وجوداً، فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع انها مختلفة فى اللوازم و هذا متعلق بسوء اعتبار الكليات، فان الجنس و النوع و الفصل، متحدة فى الجعل و الوجود، فلا يكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم، م.

طبيعة شيء واحد في نفسه مغايرٌ لسائر الطبائع.

قوله: «و ما لها من الغنى عن القابل، او الحاجة اليه متشابه.»

و ذلك لانّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو، لا يمكن ان يختلف الحكم عليه الاّ لامور المتقابلة معاً، فان اختلف، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع امورٍ تقتضى الاختلاف.

قوله: «و اذا عرّف بعض احوالها، حاجتها الى ما تقوم فيه، عُرِف انّ طبيعتها غير مُستغنيةٌ عمّا تقوم فيه، و لو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة.»

اي: اذا صار بعض احوالها و هو امكان طريان الانفصال عليها، و امتناع وجودها مع الانفصال، معرّفاً لكونها محتاجة الى قابلٍ تقوم لتلك الطبيعة فيه عرف انّ تلك الطبيعة محتاجة الى القابل، حيث كانت، و لو كانت طبيعتها مُستغنيةٌ عن القابل، لكانت مستغنية حيث كانت.

قوله: «لانّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.»

قد يتّبين انّ الطبيعة تكون بايّ الاعتبارات مادة و بايها جنساً، و بايها نوعاً؟ فهذه الطبيعة الموجودة، ليست جنساً، لانّها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصّلاً ايّاه نوعاً، و لا مادة لانه مقولةٌ على الامتدادات الفلكيّة و العنصريّة و غيرهما فهي اذن نوعيّة محصّلة.

و أنّما قال: «نوعيّة»، و لم يقل: نوع، لانّها أنّما تصيرُ نوعاً بانضياف معنى العموم اليها في وحدها، لا تكون نوعاً بل تكون نوعيّة، و أنّما ذكر اختلافها بالخارجات عنها، دون الفصول مع كون الطبيعة النوعيّة لا محالة كذلك، لانّ الشيء الذي يختلف بالفصول و هو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور، لشيء كالضحك و هو عند تحصيله بفصل كالتأطّق، و لا يكون مقتضياً في سائر الصور له. كانّ هذا الكلام، جوابٌ عن ايراد نقض للحكم المذكور، و هو ان يقال: كما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات، فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانيّ لوجود القابل

فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام؟

فاجاب عنه بـ ان الامتداد الجسماني الموجد، طبيعةً نوعيّةً محصّلةً، يختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها و في جميع الاحوال بخلاف الحيوانيّة التي هي طبيعة جنسيّة غير محصّلة و هي لا يمكن ان تقتضى شيئاً من حيث هي غيرُ محصّلة، ثم اذا تحصّلت بشيءٍ انضاف اليها و دخل في وجودها المحصّل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره، لأنّها مع غيره، لا تكون ذلك المحصّل بعينه.

و الفاضل الشارح، اورد الشكّ اولاً في ان الجسميّة طبيعة نوعيّة واحدة بان ماهيتها غير معلومة الاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها و الاشتراك في اللوازم لا يقتضى الاشتراك في الملزومات. و ناقض بالوجود الذي يقتضى في الجواب تجرّده عن الماهيّة و في الممكن، لا يقتضى ذلك و ثانياً بان الاحكم بحلول بعض الجسمانيّات في محلّ لا يقتضى وجوب الحلول، بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحلّ فيه البعض الآخر.

و الجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل، انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه مُتصلاً بذاته قابلاً للانفصال و المتصل بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم و مشترك و مقتضى للحكم و فيه كفاية، و لا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه، و عن المناقضة ان الوجود ليس من الطبيعيّ الجنسيّة و النوعيّة، على ما سيجيء بيانه. و عن الثاني ان الطّبيعة المذكورة، تقتضى وجوب الحلول لما مرّ، لا الامكان المحتمل لعدم الحلول.

و الشكوك التي اوردها على كون الطّبيعة الجنسيّة متقضيةً لشيء في بعض الصور، دون غيرها بخلاف الطّبيعة النوعيّة متعلّقة بسوء اعتبار الكليات و تنحلّ بمراعاة ما ذكرناه، فلا فائدة في التّطويل بالاعادة.

* وهمّ و تنبيه *

«او لعلك تقول^(١) ليس الامتداد الجسمانيّ الواحد، بقابل للانفصال البتّة، فانه انما

١. قوله: «وهمّ و تنبيه او لعلك تقول»، النظم الطبيعي ان تقدّم هذا المنع، على المنع المقدم،

فيقال: الدليل المذكور موقوفٌ على أنّ الجسم المُفرد، يقبل الانفكاك، و لا نسلم أنّ جسمًا من الاجسام المُفردة، قابلٌ للانفكاك بل لا يقبل الّا الانقسام الوهمي و إنما يقابل للانفكاك هو الجسم المركّب و لئن سلّمنا أنّ شيئًا من الاجسام، يقبل الانفكاك، فلا نسلم أنّه يلزم من وجود الهولي في جميع الاجسام، فإنّ من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك، لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام، بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه.

و الاسهل في نظر التعليم اقدم، فلهذا اقدمه و السّؤال مذهبُ ديمقراطيس، فأنّه ذهب الى أنّ مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك و ان كانت قابلة للانتقال الوهمي، يتحرّك الى الاجتماع فيحصل الاجسام و الى الافتراق فينعدم. و مال ابوالبركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على أنّ التراب المسحوق، غاية السّحق اذا نشر يظهر اجزاء صغار متشابهة و تقرير الجواب، أنّ امكان القسمة الوهميّة ملزومٌ لا مكان القسمة الانفكاكيّة، لأنّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّة ما في الجزء المقسوم و هو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم، فامتناع الانفكاك ان كان لذاتهما، فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر، لأنّ الاجزاء باسرها مُتشاركة في الطبيعة و ان كان لغيرهما، امكن الانفكاك نظرًا الى الذات، فلا افتراق بين الاجزاء الوهميّة و الاجزاء الخارجيّة في امكان الانفكاك و اما أنّه فلا افتراق بينهما في امكان الاتّصال، فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشّرح و هو مبنيّ على تشابه الاجزاء في الطّبيعة و حينئذٍ يكونُ كلاماً الزمياً خارجاً عن الحكمة.

فان قلت: لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادئ الاجسام باسرها، مُتشاركين في الطّبيعة، فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك و هو كافٍ في اثبات المادّة، فنقول: لو صحّ هذا، فهو كلامٌ غير ما ذكره الشّرح.

و الاولى ان يقال: أنّ تلك الاجسام، متّحدة في الجسميّة و هذا الجسم، منفكٌ عن ذاك الجسم، فلا بد ان يكون اقسامها الوهميّة كذلك ممكنة الانفكاك بالنّظر الى ذواته، لأنّ حكم الامثال واحداً، نعم رُبما يمتنع انفكاكه لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة التّوعيّة، لفلك او زايل كما في الجسم الصّغير الصّلب، فأنّه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصّغارة او الصّلابة، لم يمتنع عن قبوله، لكن ذلك لا يضرّ المطلوب. و قوله خارج عن طبيعة الامتداد، دليلٌ على أنّه جعل تلك الاجزاء مُتشاركة في الحكم، لاجل تشاركه في طبيعة الامتداد. و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء، كيف جعل قوله هذا جوابه للسّؤال بالفلك و

ينفصلُ الجسمُ المركَّب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام اَلَا الَّذِي يَقَع بحسب الفروض والاهوام وما يشبهها.»

العُنصر فأنه اذا قيل بعض الاجزاء ينفكُّ عن بعض، فيكونُ اقسامها غير مخالفة لها، في امكان الانفكاك لانها مُتشاركة في الطَّبِيعَة لم يتوجَّه ان يقال: انَّ الفلك منفكٌ عن العُنصر، فيمكن انفكاك اجزاء الفلك، لتشارِكه في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجَّه السُّؤال وظهرَ الجواب. و اعلم انَّ المكان القسمة الوهميَّة، ليس معناه اَلَا انَّ كُلَّ جسم فرض، من شأنه ان يتميَّز له عند الوهم جُزئان، حتَّى يحكم بانَّ هذا جزءٌ للجسم غيرُ ذلك و هو حكم صحيحٌ لا من الاحكام الكاذبة الوهميَّة و لا خفاء في انَّ هذا الحكم، اِنَّمَا يصحُّ لو امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر احدهما غير الآخر فلاج سم اَلَا اذا نظرنا الى جسميَّة امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجي، و امكان الانفصال الخارجي، يستدعي المادة، فكُلَّ جسم متشملٌ على المادَّة و هو المطلوب. قال الامام: لا نسلم انَّ الاجسام مُتساويةٌ في الجسميَّة، على ما مرَّو لئن سلَّمناه فغايةٌ ما في الباب، انَّ تلك الاجزاء يصحُّ على كُلِّ واحدٍ منها ما يصحُّ عى الآخر، لكن كُلَّ منها ليس مجرد الطَّبِيعَة الجسميَّة فجاز ان يكون شخصيَّة كُلِّ واحدٍ منها مانعة عن ذلك و ان شارك الآخر في الماهيَّة و كيف لا يجورُ ذلك و عندهم انَّ الجسم اذا انفصل انعدم الجسميَّة اَلَّتِي كانت موجودة و حدثت جسميَّتان اخريان، ثمَّ اذا اتَّصلتا زالت الجسميتان و حدثت جسميَّة اخرى فقد صحَّ الاتصال على نصفى الجسم و امتنع على الجسمين و صحَّ الانفصالُ على الجسمين و امتنع على نصفى الجسم و هذا الامتناع ليس عن الطَّبِيعَة المُشتركة، بل عن شخصيَّة تلك الاجسام، فلم لا يجورُ ذلك هيَّهنا ايضاً؟ و الجوابُ ظاهرٌ و النَّظر في القسمة انَّ الماهيَّة لا تتناول الجُزئين الحقيقي، اذا الماهية مُشْتَقَّة عما هي، و هي اَلَّتِي يقال في جواب ما هو و المقول في جواب ما هو، لا يكون اَلَّا كلياً. نعم، لو عنى بالماهية الامر او الشئ، كانت القسمة صحيحةً اَلَا انه خلاف المُتعارف و التَّخلخل و التَّكاثف يُطلقان في المشهور، على انتفاش الاجزاء و اندماجها و في الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شئ فيه و يصفى من غير نقص شئ منه، فاراد بيانُ امكان الحقيقيتين و ذلك انه ثبت انَّ للجسم هيولى و الهيولى، لا مقدار لها في نفسها، فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السواء، فجاز ان يكون الهيولى في وقتٍ مقدَّرة بمقدار اصغر و فى آخر بمقدار اكبر. او لا يرى انه اذا مسَّ الهواء من قارورة تخلخل الهواء الَّذِي يبقى فيها و زاد في مقداره لامتناع الخلاء؟، م.

قد ذكرنا في صدر التَّمط، أنّ الاجسام اّما مفردة و اّما مؤلّفة و ذكرنا المذاهب فى الاجسام المُفردة، بحسب الاحتمالات الاربعة، وبقى حكم المؤلّفة، فنقول:

من المذاهب المُتعلّقة بهذا الموضوع فى الاجسام المؤلّفة مذهبٌ ينسب الى بعض التّدماء كديمقراطيس و غيره، و هو قولهم أنّ الاجسام المشاهدة، ليس ببسائط على الاطلاق، بل اّما هى متألّفة عن بسائط صغار مُتشابهة الطّبع فى غاية الصّلاية و تألّف البسائط، اّما يكون بالتّماس و التّجاوز فقط و الجسمُ البسيط الواحد منها لا ينقسمُ فكان اصلاً، و ينقسمُ وهماً للحجّة المذكورة، و مقاديرُها فى الصّغر و الكبر و اشكالها مختلفةٌ و ربّما زعم بعضهم أنّ مقاديرها مُتساوية.

و قد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض و حدها، و ذكر الفاضل الشارح أنّ القوم ذهبوا الى أنّ تلك البسائط كروية الشكل. و فيه نظرٌ لأنّ الشيخ حكى فى الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء أنّهم، يقولون أنّها غيرُ متخالفةٍ ألاً بالشكل، و ان جوهرها جوهرٌ واحدٌ بالطّبع، و اّما يصدرُ عنها افعالٌ مختلفةٌ لاجل الاشكال المختلفة.

و ذكر أنّ بعضهم جعل اشكال المجسّمات الخمسة المذكورة فى كتاب اقليدس اشكال العناصر و الفلك، و منهم من خالفهم فى ذلك و ذكر اختلافاتٌ كثيرةٌ لهم لا فائدة فى ايرادها.

و بالجملة، هذا المذهبُ هو بعينه مذهبُ مثبتى الاجزاء اّلا فى تسمية الاجزاء بالاجسام و فى تجويزِ الانقسام الوهمى عليها. و وجه تعلّقة بهذا الموضوع، أنّ الحجّة المذكورة فى نفي الاجزاء، اّما اقتضت كونُ كلِّ ذى حجمٍ قابلاً للانقسام الوهمى و لكن ليس بواجبٍ ان يكون كلُّ قابلٍ للانقسام الوهمى، قابلاً للانقسام الانفكاكى و كانت الجهة المذكورة فى اثبات الهيولى، مبيّنةً على كونِ الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكى، فاذن لو كانت البسائط غيرُ قابلةٍ للانفكاك، بل اّما تتصلُّ بالتّماس و تنفصل بزوال التّماس، لكان اثبات المادّة بالحجّة المذكورة، متعذراً، فهذا الوهم، هو هذا المذهب.

و الامتدادُ الجسمانىّ الواحد الذى ذكره الشيخ، هو الذى يسمّى اصحاب هذا المذهب، جسماً بسيطاً واحداً.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ القسمة الوهميّة و الفرضيّة او الواقعة بحسب

اختلاف عرضين قَارَيْنِ، كالسّواد والبياض في البلقة او مضافين، كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مُعاسّتين تحدثُ في المقسوم اثنيّيةً ما، يكون طباع كُلِّ واحدٍ من الاثنتين طباع الآخر و طباعُ الجملد و طباع الخارج الموافق في النوع، و ما يصحُّ بين كُلِّ اثنتين منها، يصحُّ بين اثنتين آخريّن، فيصحُّ اذن بين المتباينين ومن الاتّصال الرّافع للاثنيّية الانفكاكية، ما يصحُّ بين المتّصلين، و يصحُّ بين المتّصلين من الانفكاك الرّافع للاتّحاد الاتّصالي، ما يصحُّ بين المتباينين.»

هذا هو التّنبيه المزيّل لهذا الوهم، و هو باعتبار التّشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم، و ذلك لانّ الطّبيعة المُشابهة أتما تقتضى حيثُ كانت شيئاً واحداً غيرُ مختلف الاجزاء الواحد الوهمي، من حيث الطّبيعة يقتضى ما يقتضيه سائر الاجزاء ما يقتضيه الكلُّ و ما يقتضيه الخارج عن الكلِّ الموافق له في تلك الطّبيعة لاشترك الجميع فيها. و يجب من ذلك، تشاركُ جميع هذه الاربعة، اما في الامتناع عن قبول الانفصال و الاتّصال، او في جواز قبولهما. و الاوّل ظاهر الفساد، و الثّاني حقٌّ.

قان قيل: لعلّ البعض، يمتنع عن قول ذلك بسبب شيء يقارنُهُ، قلنا: لانزاع في ذلك و قد ذهبنا الى القول به في الفلك، أتما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل و الوصل، على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتّفقة، ذلك يكفيننا في اثبات المادّة. و الشيخُ قد خصّ القسمة الفرضيّة و التي باختلاف عرضين بالذّكر، لانّ اصحابُ هذا المذهب يجوّزونها على تلك البسائط، بخلاف الفلكيّة، و قسّم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قَارَيْنِ، و الى ما يكون بسبب عرضين اضافيين، و اراد بالقارّ ما للموضوع في نفسه، و بالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره، و أتما بسطّ القول بذكر هذه الاقسام، لانّ الجميع ممّا يجوزونه، ثم يبيّن انّ كُلَّ قسمة من هذه، تحدث اثنيّية في المقسوم، و يكون بعد القسمة طباع كُلِّ واحدٍ من ذينك الاثنتين و طباع مجموعهما قبل القسمة و طباع ما يخرج منهما ممّا يوافقهُما في النّوع و الماهية غير مختلفة فيما تقتضيه.

و أتما قال: «طباع كُلِّ واحدٍ» و لم يقل: طبيعة كُلِّ واحد، لانّ الطّباع اعمُّ من الطّبيعة و ذلك لانّ الطّباع، يقال لمصدر الصّفة الذّاتية الاوليّة لكلّ شيء، و الطّبيعة قد تختصّ بما يصدُرُ عنه الحركة و السّكون فيما هو فيه اولاً و بالذّات من غير ارادة، ثم ذُكر أنّه يلزم من

ذلك ان يكون حكم المُتباينين في قبول الاتّصال حكم المُتصلين، و حكم المُتصلين في قبول الانفكاك، حكم المُتباينين.

قوله: «اللهم أأ من عائقٍ مانعٍ خارجٍ من طبيعة الامتداد، لازم او زائل.» هذا ما اشرنا اليه، من ان بعض الاجسام، يمتنع عن قبول الفصل و الوصل، لسبب خارج عن طبيعة الامتدادِ مقارنة له، و يكون لازماً كما في الفلك، او زائلاً كما في الاجسام الصّغيرة الصّلبد مثلاً، و كأنه جواب لسؤال منهم، هكذا: اليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً و منفكاً عن العنصر و لا تجوزون انفصال الجزئين منه و اتصّالها بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد، فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة.

فيقال له: انما نذهب الى ذلك لمانع و هو ان الصّورة الفلكية اعني؛ التّوعية امرٌ مقارنة للامتداد الجسمي، مانع اياه عن قبول الانفصال و الاتّصال بالغير و انتم فرضتم البسائط مُتشابهة الطّبائع فاذن، لا مانع لها من حيث هي، عن الانفصال و الاتّصال.

قوله: «و لعلّ هذا العائق اذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنيّة بالعقل و لا فضل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوع في شخصه.» معناه: ان كلّ نوع مادّي، مستلزم لما يمنعه عن الانفصال، بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدّد اشخاصه في الوجود، اى لا يكون في الوجود منه أأ شخص واحد، و هذا معنى قوله: ان نوعه في شخصه، و ذلك لانه لو وجد منه شخصان، لكان مُتساويين في الماهية و كان كلّ واحدٍ منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهم مع وجود المانع عنه.

هذا خلف و هذا حكم كلّي نافع في العلوم الطبيعيّة، قد انجزّ الكلام الى ذكره في اثناء حلّ هذه الشبهة. و اعترض الفاضل الشارح بانّ حجة الشيخ، مبنية على ان الاجسام، مُتساوية في الماهية، و هو ممنوع لما ذكره من قبل.

و ذلك سهو منه، لانّ الشيخ بين حجّيته على ما سلّموه من كون البسائط مُتساوية في الطبع. و اعترض ايضاً بانّ الامتدادات الجسميّة، غير باقية عند الانفصال و متجدّدة عند

الاتصال او هي امورٌ متشخصَةٌ و لعلها تمنعُ الماهيةَ المُشتركةَ عن فعلها. و جوابه: انا سلّمنا انّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكنٌ. و اورد اعتراضاتٌ آخر، تجرى مجرى هذين.

* تنبيه *

«وكلُّ نوعٍ يحتمل ان يكون له اشخاصٌ كثيرة، فعاق عن ذلك عائقٌ لازمٌ طبيعي، فانه لا يوجدُ للاشخاص المُحتملة ان تكون لذلك النوع اثنيّية و لا كثرة تعرّض، بل يكون نوعه في شخصه، اي لا يوجدُ ذلك النوع اّلاً شخصاً واحداً و كيف يوجد اثنيّية او كثرة لاشخاص ذلك النوع و العائقُ عنه لازمٌ طبيعي.»

هذا الفصل، لا يوجد في بعض النسخ، و يوجد في بعضها مُترجماً بالاشارة، و في بعضها بلا ترجمة، و يشبه انه كان حاشية، فاثبت في المتن سهواً و ذلك لانه تقريرٌ للمسألة المذكورة و معناه ظاهرٌ.

قال الفاضل الشارح في شرحه: كلُّ ماهية، اما ان يكون نفس تصوّرها، مانعة عن الشركة، فاذن لا يحصل منها اّلاً شخصٌ واحدٌ، او لا يكون، و اذن يكون تشخصُ الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية، فذلك الزائد ان كان لازماً لم يصل منها اّلاً شخصٌ واحدٌ، لا يقبل الانفكاك، و اّلاً فيلزم الخلف. و في مصدر هذه القسمة نظراً، لانّ الماهية المعقولة، لا يكون نفس تصوّرها مانعةً عن الشركة اّلاً اذا عنى بالماهية غير ما اصطالحوا عليه.

* تذييب *

«اليس قد بان لك، انّ المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورةٌ جرمية، مقارنة لما تقوم معه، و يكون صورد فيه، و يكون ذلك هيوليها و شيئاً و في نفسه لا مقدار و لا صورة جرمية له؟ فاعرفها و لا تستبعد ان لا يتخصّص في بعض الاشياء قبولها لقدرٍ معيّنٍ دون ما هو اكبر، او اصغر منه»

يُريد بيان صحّة وجود التخلخل و التكاثر الحقيقيين.

قال الفاضل الشارح: هذه المسئلة تفريعٌ على اثبات الهيولى، و اذ لم تكن من بيان

مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذبذباً، والمشهور عند الجمهور أنّ العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان اجزأؤه مُنتشرة فتدمجُ او يتحلل بعضُ الاجزاء و ينفصل. و الصغيرُ لا يصيرُ عظيماً إلا بالعكس، و غير هذين الوجهين، عندهم مستبعدٌ جداً.

فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها، و كون المقادير اليها مُتساوية النسب. فانّ ذلك، يقتضى تجويزُ تبدل المقادير عليها، فيصيرُ العظيم، صغير او بالعكس. و هذا لا يُفيد القطع بوجود التخلخل و التكاثر، لانّ هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين، لسبب يُقارنها، بل يُفيد التجويز و ازالة الاستبعاد. و لذلك قال الشيخ: «و لا تستبعد» و احترز عن الفلك، بقوله: «ان لا يتخصّص في بعض الاشياء».

و يوجد في بعض النسخ، بعد قوله: «و لا صورة جرمية له» و لتكن هذه، هي الهيولى الاولى، و قيدها بالاولى، لانّ مادة كلّ مركّب، تكون هيولاه و ان كان جسماً.

* اشارة *

«يجب ان يكون محققاً عندك، أنّه لا يمتدّ بعد في ملاء او خلاء، ان جاز وجوده الى غير النهاية و الّا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدئ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد، و من الجائز ان يفرض بينهما ابعاداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات، و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد، الى غير النهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية و لانّ كلّ زيادة تُوجد، فانها مع المزيد عليه، قد تُوجد في واحد، و أنّه زيادات امكنت، فيمكن ان يكون هناك بعد، يشتمل على جميع ذلك الممكن، و الّا فيكون امكان وقوع الابعاد، الى حدّ ليس للزائد عليه المكان».

هذه مسئله تناهى الابعاد، و هي احدى المقاصد في العلم الطبيعي^(١) و هي ايضاً مبدئ

١. قوله: «هذه مسئله تناهى الابعاد و هي احدى المقاصد في العلم الطبيعي» هي هنا مباحث خمسة: الاول انّ تناهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي و ذلك لما تبين من انّ العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة، و تناهى الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة، فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي، الثاني انّ اثبات محدّد الجهات،

موقوف على تناهى الأبعاد، لأنها لو كانت غير مُتناهية، لم يكن لها حدود، فلا يكون المحدد موجداً، الثالث أنّ إثبات المحدد الجهات من المسائل الطبيعي وكان الظاهر أنّه من مسائل ما بعد الطبيعة، لأنه يبحث عن الوجود ألاّ أنهم يبحثون عن الاجسام أنّ بعضها محدّد وبعضها متحدّد، وتحديد الجهات وتحدها، لا يتصوران إلاّ في جسمٍ وفي المادّة، والرابع أنّ بيان امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة مبنّى على هذه المسائل وعن قريبٍ ما، يتبيّن مما يقوله الامام.

الخامس أنّ امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، من علم ما بعد الطبيعة لأنّ التّلازم، من عوارض الوجود، لا من خواصّ الاجسام. قال الامام: كان الشّيخ يتكلّم في اثبات الهيولى وسيكلّم بعد، في احكام الهيولى والصّورة، فيكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبةٌ عن احكام الهيولى؟ واجاب بأنّه لما بيّن تركيب الجسم من الهيولى والصّورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن أنّ الصّورة، لا ينفك عن الهيولى، ثمّ أنّ المادّة لا تنفك عن الصّورة وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، هو أنّ كلّ جسم متناه وكلّ متناه، مشكّلٌ، فاذن الجسميّة لا تنفك عن الشّكل والشّكل لا يحصل إلاّ معه المادّة، فالجسميّة لا ينفك عن المادّة، فلا جرم، احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الأبعاد. نحن نقول: لما بيّن أنّ كلّ جسم، مُشمّلٌ على الهيولى، فقد تبين أنّ الصّورة الجسميّة لا ينفك عن الهيولى، بل هو عند التحقيق، عينٌ تلك الدّعوى وقد ذكر الشيخ في «الشفاء»، في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة: فقد بان من هذه، أنّ الصّورة الجسميّة من حيث هي، صورة جسميّة، محتاجةٌ الى المادّة.

وفي هذا الكتاب جواباً عن السّؤال الأوّل، أنّ الطّبيعة الجسميّة نوعيّةٌ وهي محتاجةٌ في بعض الصّور، الى المادّة فتكون محتاجة في جميع الصّور الى المادّة. و جواباً عن السّؤال الثّاني، أنّ الجسميّة قابلةٌ للانفصال الوهمي وكلّ قابلٌ للانفصال الوهمي، قابلٌ للانفصال الانفكائي، فهو مشتملٌ على المادّة وهذا كلّ صريح في أنّ الصّورة لا تنفك عن الهيولى، فيكيف اراد ان يبيّن بعد ذلك؟ و قل لي اذا كان المراد ذلك، فإي حاجةٍ الى بيان لزوم الشّكل؟ او لم يكف في ذلك، ان يُقال: الجسم اذا كان متناهياً، يكون منحصرّاً في حدٍّ معيّنٍ وانحصاره في حدٍّ معيّنٍ، لا يكون إلاّ لانقطاعه وانفصاله والانفصال أنّما يكون من قبيل المادّة والعجب العجيب، أنّ المقدمات التي رتبها، ليست تستلزم أنّ الجسم، مشتملٌ على المادّة، فلو كفي في بيان الجسميّة، لا ينفك عن المادّة، فلا حاجة الى تلك المقدمات وأبطل الكلام بالكلية والوجه المعير بمعيار النّظر الصحيح، ان يقول: ما ثبت أنّ الاجسام مركّبة من المادّة والصّورة ولا شك أنّ مشتركة في

لمسائل أخرى: منها مسألة اثبات محدّد الجهات، كما سيأتي بعد و هي ايضاً من الطبيعيات، و منها مسألة امتناع انفكاك الصورة و ما يتبعها، اعني المقدار عن الهولي و هي من علم ما بعد الطبيعة، و لبيان هذه المسئلة، اورده هيننا. و قد دلّ بقوله: «يجب ان يكون محققاً عندك»، على أنّها احدى المطالب الجليلة.

قال الفاضل الشارح: لما بيّن الشيخ أنّ الجسم، مركّب من الهولي و الصورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن امتناع انفكاك الصورة عن الهولي ببرهان، صورته هذه: كلّ جسم، متناه و كلّ متناه، مشكّل، فالجسمية لا تنفك عن الشكّل. و الشكّل لا يحصل الاّ مع المادّة، فالجسميّة لا تنفك عنها.

و هذه حجّة عوّل عليها افلاطون، في انّ الابعاد، لا تُفارق المادّة، فانّ الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني، من سابعة الالهيات الشفاء: أنّه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادّة، لانه اّما ان يكون متناهياً، او غير متناه و الثاني باطل، لانّ وجود بعد غير متناه محال و اذا كان متناهياً، فانحصاره في حدّ محدود و شكلٍ مقدّر، ليس الاّ لانفعال عرض له من خارج، لالنفس طبيعته، و لن تعفل الصورة الاّ لامادتها، فتكون مفارقة و غير مفارقة و هذا محال.

ثمّ قال: و هذه المسئلة اعنى اثبات تناهي الابعاد، مبنية على اربعة مقدّمات:

الاولى^(١) انّ الابعاد الغير المتناهية، لو لم تكن متمتعة، لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة

عوارض اراد ان يبيّن انّ بعضها اّما يعرضها بمشاركة من المادّة كالتناهي و التشكّل يعرض الاجسام لم يبيّن انّ عروضة للمشاركة فلهذا، مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد و لما كان كلامه اولاً في اثبات المادّة اردفه ببيان عوارض المادّة ليزداد التصديق بالمادّة ظهوراً و تحقيقاً، ثمّ بيّن عوارض الصورة في فصل تالي، لتلك الفصول، ثمّ فرغ عليه امتناع تجرّد الهولي عن الصورة، كما سيرد عليك شيئاً فشيئاً، م.

١. قوله: «و هذه المسئلة اعنى [اثبات] تناهي الابعاد، مبنية على اربعة مقدّمات؛ الاولى»، الدلالة المذكورة على اثبات تناهي الابعاد، كانت في سالف الزمان ان قال قوم، لو امكن وجو الابعاد الغير المتناهية، لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان متقاطعان عليهما، غير متناهيين، لكنهما كلّما يمتدان، يزداد البعد بينهما، فلو امتدّا الى غير النهاية، يزداد البعد بينهما،

الى غير النهاية، فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين و أنه محالٌ.
 و اعتراض عليه الشيخ في «الشفاء» بأننا لا نسلّم أنه يلزم منه وجود بُعد بين الخطّين غير متناهٍ،
 غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية، لكن ليس يلزم ان يكون هتاك بُعد زايد الى
 غير النهاية، بل كلُّ بُعدٍ فرض، فهو لا يزيدُ على بُعدٍ تحته تناه ألاً بقدرٍ متناهٍ و التزايد على
 المتناهي، بقدر متناه لأبداً ان يكون متناهياً و هذا كالعدد، يقبل الزيادة الى غير النهاية، مع ان كل
 مرتبةٍ من مراتبه في النّظام الغير المتناهي، عددٌ متناهٍ، لا يزيدُ على مرتبةٍ أخرى تحتها ألاً
 بواحد، ثم قال: و ان اشتهدى احد بيان ان لا بُدَّ من بعد غير مُتناه، فليفرض على الخطّين الذّاهبين
 نقطتين مُقابلين و ليصل بينهما بخطٍ يكون وتر الزاوية التقاطع، فلو كان ذهاب الخطّين في زيادة
 البعد الى غير النهاية، يكون الزّادات على ذلك البعد، موجودة بغير نهاية و ليفرض تلك
 الزّادات متساوية، فلما كان كلُّ زيادة يوجد في بُعدٍ، فهي موجودٌ فيما فوقه، فيلزم ان يكون بُعدٌ
 يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل، مُتساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاوّل، بما لا
 نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف.

و اقول: المنع المذكور، غير ساقطٍ، فانّ اللازم ليس ألاً وجودُ زيادات غير مُتناهية مُتساوية، لا
 وجود بعد مشتمل على تلك الزّادات الغير المُتناهية، بل كلُّ بُعدٍ فرض فيه، لا يزيدُ على آخر
 ألاً بقدر واحدٍ متناهٍ، و ايضاً أما ان يثبت بعد مشتمل على الزّادات الغير المُتناهية او لا يُثبت،
 فان ثبت، كان ذلك البعد غير متناه، سواء كانت الزّادات مُتساوية او متناقصة، لانّها زياداتٌ
 مقدارية، كلّما يزداد يزيد المقدار، فلما ازدادت الى غير النهاية، يكون مقدار البعد، غير متناه
 بالضرورة، و ان لم يثبت تبين الخلف، سواء تساوت الزّادات او تناقصت، فلا فائدة في رفض
 تساوى الزّادات و يمكن ان تحقّق كلام الشيخ، بحيث لا يردُ عليه شبهة، فيقال: اذا فرضنا
 نقطتين مُقابلين على الخطّين الغير المُتناهيين و وصلنا بينهم بخطٍ يكون وتر زاوية لا تقاطع،
 ثم فرضنا بعداً آخر يزيد عليه بقدر ثم آخر مُتزايدة بذلك القدر، فكلمّا امتد الخطّان، يزداد
 البعد، لكن امتداد الخطّين الى غير النهاية، فيكون البعد يزداد الى غير النهاية، لانّ نسبة زيادة
 البعد الى زيادة البعد على الاصل، نسبة عدد الزّادات الى عدد الزّادات ضرورة ان عدد
 الزّادات، كلّما يزيدُ يزيد البعد بتلك النسبة، حيثُ فرض الزّادات مُتساوية، لكن عدد
 الزّادات غير متناهٍ بالفعل، فلا بُدَّ من بعدٍ مشتمل على الزّادات الغير المتناهية المُتساوية على
 البعد الاصل، و ايضاً كلّما يزيدُ عدد الابعاد، يزيد البعد و لما كان تزايد الابعاد بقدرٍ واحدٍ يكونُ

زيادة البُعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البُعد، الى زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنّه نسبة غير المُتناهى الى المتناهي، وايضاً نسبة زيادة الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غيرُ متناهية.

هذا اذا كانت الزّیادات مُتساوية، اما اذا اُكنت متناقصة، لم يلزم الخُلف، لانّ النسبة، لا يكون محفوظة حينئذٍ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطّين حتّى لو امتدّ الخطّان الى غير النّهاية، يزد الانفراج الى غير النّهاية، فقد انحصر غيرُ المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً، ثمّ سأل نفسه انّ المحال انما يلزم من فرض لا تنهى الابعاد ومع فرض السّاقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي، فمن الجائز استحالة السّاقين على ذلك الوجه. و اجابه بانّه اذا كانت الابعاد غيرُ متناهية في جميع الجهات، فامكان السّاقين المذكورين، ظاهرُ فانا اذا قسمنا جسماً مستديراً كالتّرس بستّة اقسامٍ متساوية و يخرجُ الخطوط الى غير النّهاية، فينقسم سعة العالم بستّة اقسام و كلّ خطّين منها هما السّاقان على ذلك الوجه، لانّ زاويتيها ثلثاً قائمة، فاذا فرضنا بُعداً بينهما في اىّ موضوع كان حدث زاويتان متساويتان، لانه مثلث متساوى السّاقين، فيكون كلّ من الزّوايتين ثلثي قائمة، فيكون مثلث متساوى الاضلاع، فقد ظهر انّ كلّ انفراج بين الخطّين انما هو بقدر امتدادهما، فاما ان يكون متناهياً فمجموع الستّة متناه، او يكون غير متناهٍ فيلزمُ انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين.

واقول: لا حاجة اى فرض الجسم المستدير، بل كلّ نقطة يفرض، يمكن ان يخرج منه ستّة خطوط، بحيث يكون الزّوايا مُتساوية، فلو كان جميع الابعاد غيرُ متناهية لامتدّت الخطوط الى غير النّهاية و انقسم سعة العالم ستّة اقسام و يلزمُ الخُلف، لكنّ الطريقة الّتي سلكها الشيخ ادقّ و اشمل، لانه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد و لا يحتاج الى أنّها يتزايد مثل زيادة الامتداد. و اذ عرفت هذا، فلنرجع الى شرح الشّرح: اما قوله:

و الثّانية أنّه يجوز ان يوجد بينها ابعاد متزايدة بقدر واحد، فاعلم انّ الزّايد، اما على سبيل التّزايد، و التّزايد على سبيل التّناقض لا يُفيد لانّنا نريد ان نقول: الامتدادان لو كانا غير مُتناهيين، لكانت الابعاد المفروضة بينهما غير مُتناهية، فيكون الزّیادات على البعد الاول، غيرُ متناهية و هي موجودة في بُعد واحدٍ و ذلك البُعد الّذى يوجد فهي الزّیادات الغير المتناهية غير متناه، فيكون البُعد الغير المُتناهى محصوراً بين حاصرين و لو كانت الزّیادات الغير المُتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البُعد المُشتمل عليها غير متناه، لانّنا اذا فرضنا خطاً بقدر شبر و يجعل الخطّ

الاول نصف شبر، ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً، ثم ننصف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً وهكذا، يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية، لان الخط، قابل للانقسام الى ما ينتاهي و مع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً، بل انقص من شبر واحد و اما اذا كان التزايد على سبيل التساوي، فهو يُفيد المطلوب و انما اقتصر عليه، لان المثل موجود في الزائد، فاذا علم ان المطلوب، يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى، فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل، بدون العكس، اختار المثل و فيه نظر لان الخط و ان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية، لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال، و لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا ينتاهي محصوراً بين حاصرين و هو الخلف، فالاولى ان يقال: لو لم يفرض الزيادات متساوية، لم يلزم وجود بعد متشمل على زيادات الغير المتناهية، لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف و ذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية، لم يتبين الا اذا تحققت النسبة في تزايد الابعاد، فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية و عظم النسبة و ان افاد المطلوب ايضاً، الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً، لم يحتج الى فرض ذلك الزايد، و اما قوله: و اية زيادات امكنت، فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت و محمولها فيمكن ان يكون هناك بعد، و المعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية، لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها و يتبين هذه القضية بقوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد، و نقل الشارح ان معناه كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد و هذه هي القضية التي دل عليها قوله: و لان كل زيادة يوجد، فانها مع الزايد، فعليها قد يوجد في واحد مع مزيد فيه و هو المزيد عليه. و لا يكون قوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها، نعم لا يبقى لقوله: و آية معنى على ذلك التفسير، بل الواجب ان يقال: و الزيادات الممكنة، و اما الشارح فقد نصب اية زيادات، فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد و على هذا يكون المعنى: ان كل زيادة يفرض و كل مجموع زيادات، اى مجموع كان في بعد واحد، اما ان كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه في بعد، فظاهر و اما ان كل مجموع زيادات، فلان اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد، فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها و هو البعد الحادي عشر.

ولما كان كلُّ زيادة وكلُّ مجموع في بعدٍ كان هناك بعدٌ مشتملٌ على جميع ذلك الممكن وظهر معنا التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لانَّ حشواً زائداً، لا معللٌ للام و لا لانَّ فائدة. ويُمكن ان يقال: الواو في آية زيادات، تصحيفٌ والاصل كان فايّة فهو معللٌ لان و حاصل كلامه انه لأبَدُّ من بُعدٍ مشتمل على جميع الزِادات الغير المتناهية، لانَّ كل زيادة من الزِادات الغير المتناهية في بعد، فيكون جميع الزِادات الغير المتناهية في بعد أآ انه زاد بقسمين الاول منها مستدرک، اذ يكفي ان يُقال: اما ان يوجد بين الامتدادين بعدٌ لا يوجد فوقه بعدٌ آخر، او لا يوجد و حيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعدٍ مشتمل على الزِادات الغير المتناهية، ظهر الخلف لانَّ المقدّر عدم بعدٍ كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصوراً بين حاصرين. اللهم أآ اذا اراد التزام محال آخر و حينئذٍ لا ينتج الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك، و لو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال: اما ان لا يكون هناك بعدٌ مشتملٌ على جميع الزِادات الغير المتناهية، او يكون، و هما محالان: اما الاول فلانه لو لم يكن بعدٌ مشتملٌ على جميع الزِادات الغير المتناهية، لم يكن جميع تلك الزِادات الغير المتناهية في بعد و اذا لم يكن جميع الزِادات في بعد لم يكن بعض تلك الزِادات في بعد، فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر هو آخر الابعاد و حينئذٍ ينقطع الامتداد عنده و قد فرضناهما غير متناهيين، هذا خلف، و اما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين و اليه اشار بقوله: فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعدٌ بين الامتدادين، و تحرير المنع، ان يقال: لا نسلم انه اذا كان كلُّ واحدة من الزِادات في بعد، يجب ان يكون جميع الزِادات في بعد، لجواز ان لا يكون الحكم على كلِّ واحدٍ حكماً على الكلِّ المجموعى. فان قلت: لو لم يكن كلُّ الزِادات في بعد، لا يكون بعض الزِادات في بعد، فلا يكون كلُّ زيادة في بعد. فنقول: لا نسلم اذا لم يكن مجموع الزِادات في بعدٍ يلزم ان لا يكون بعضها في بعدٍ، بل اللازم ان المجموع ليس في بعد و هي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية، لا يقال: اذا لم يكن جميع الزِادات في بعدٍ، فاما ان لا يكون شىء منها في بعد او يكون بعضها في بعد و بعضها لا. و ايّاً ما كان تصدق السالبة الجزئية، لانّا نقول: لا نسلم الحصر لجواز سلب الشىء عن المجموع و اثباته لكلِّ واحدٍ، فان كلَّ واحدٍ من الانسان، يشبعه هذا الرغيف و يسعه هذه الدار و الكل ليس كذلك. و اجاب الشارح بانَّ الشيخ لم يعلل كون جميع الزِادات في بعد يكون كلُّ واحد من الزِادات في بعد حتى يرد المنع، بل علّله بكون كلِّ زيادة وكلِّ مجموع في بعد، فلو وجد مجموع الزِادات الغير

المتناهية، وجب ان يكون في بعد لأنه مجموع و كل مجموع وفيه نظر لأنه ان اراد بالمجموع المتناهي، فمسلّم ان كل مجموع متناه، فهو في بعد، لكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الزّادات الغير المتناهية في بعد، وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيًا او غير متناه، فلا نسلم ان كل مجموع في بعد و الفرض لا يقتضيه، فكيف يسلم الكلية من منع الشخصية و لو ثبت هذه المقدمة، كفت في اثبات هذ المطلوب، فلم يكن الى قوله: كل زيادة في بعد، و لا الى قوله: فيكون امكان وقوع الابعاد و ما بعده من المقدمات حاجةً اصلاً، و لست ادرى كيف يبيّن تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي و اعظم الابعاد، فانّ بينها بما نقل عن الامام و هو أنّه لو لم يوجد بعد متشمل على جميع الزّادات، وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر، و لا يكون زايدة في بعد آخر و ألا كان كل زيادة في بعد آخر، فيكون جميع الزّادات في بعد و هو محال، فالمنع وارد، و كذلك ما ذكرناه من أنّه لو لم يوجد جميع الزّادات في بعد، فبعض الزّادات، لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد و لا يكون الجميع في بعد، و اما ان كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم، لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلاً و الحق في هذا لمقام ان يوجّه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و جاز ان يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية حينئذ يكون الزّادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية و لان كل زيادة في بعد، لا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزّادات الغير المتناهية، فأنه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزّادات، يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه و ذلك لأنه ان لم يكن في الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه، فكل زيادة بعد فرض يكون نسبهته الى زيادة بعد آخر، نسبة المتناهي الى المتناهي، لكن نسبة كل زيادة بعد الى آخر، نسبة بعد عدد الزّادات الى عدد الزّادات، فكيون نسبة عدد الزّادات الى عدد الزّادات نسبة المتناهي الى المتناهي، فيكون عدد الزّادات متناهيًا، و ايضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزّادات، فاذا كان عدد الزّادات غير متناه، كان زيادة البعد، غير متناهية بالضرورة و ينعكس بعكس التقيض الى أنّه لو لم يكن بعد في الابعاد غير متناه، لم يكن عدد الزّادات غير متناه فمن الزّادات زيادة لا يكون في بعد آخر، و هو اعظم الابعاد و حينئذ ينقطع الامتدادان و ألا لكان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعيّن وجود بعد مشتمل على جميع الزّادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حصارين و أنّه محال.

فان قلت: اذن تثبت تناهي الزَّيادات و آخر الابعاد، وقد فرضناهما غير مُتناهيين، فهو خلاف المفروض، فإي حاجة الى ما بعده من لمقدمات؟ فنقول: لم يقتصر الشيخ على ذلك، بل الزم خلف ثالثاً و أما التزم الخلف الثالث دون الاولين، لانَّ الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين، فهو دالٌّ عليها دون العكس. فان قلت: المحال لا يلزم الا من المجموع و من الجازي ان يكون المجموع محالاً مع امكان كُلِّ واحدٍ من آحاده، لا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد. فنقول: نحنُ نعلمُ بالضرورة انَّ المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد، كأنه قيل: لو كان الابعاد غير متناهية، يلزم ان يوجد في الصُّورة المفروضة بين الامتدادين، بعدُ مشتملٌ على الزَّيادات الغير المتناهية و اللازم محالٌ، فالزموم مثله. و قد تبين ممَّا قرَّناه، انَّ تصوير البرهان، لا يحتاجُ الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد، الى غير النِّهاية، يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهي الزَّيادات بالفعل و ان يكون كُلُّ زيادة في بعد، و ان قوله: فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجَّة، و ان قوله: لانَّ كُلَّ زيادة يوجد، كافٍ في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزَّيادات فانه لو لم يوجد، لزم ان لا يكون بعض الزَّيادات في بعد و قد صرَّحت بهذا التعليل عبارة «الشفاء» و ان قوله: فيكون انما يمكن وجود البُعد المشتمل على محدود، اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه، من الزَّيادات الغير المتناهية، لا دلخ له في الاستدلال و ان كان لازماً، و ان قوله: فيصيرُ البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد تكراراً لقوله: فيكون امكان وقوع الابعاد، الي حدِّ ليس للزَّياد عليه امكان. فان قيل: هذه الحجَّة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد، لانها يتوقَّف على وجود بعد يشتمل على الزَّيادات الغير المتناهية و هو آخر الابعاد، فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مُشتملاً على جميع تلك الزَّيادات، لكن وجود آخر الابعاد، موقوفٌ على تناهي الامتدادين، فاذن دليلكم مبنئٌ على مقدِّمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الطلوب. و الجواب ان تناهي الامتدادين، انما يلزم من عدم تناهيهما، فانه لو كان الامتدادان غير متناهين، فاما ان يكون بعد مشتملٌ على جميع الزيادات او لا يكون، و ايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين، هذا خُلفٌ.

قال الشارح: اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزَّيادات، ان لا يكون جميع الزَّيادات مشتملةً عليه و لا يلزم منه اين يكون بعض الزيادات غيرُ متشتمل عليها لانَّ السلب الجزئي، نقيض الايجاب الكلي، لا نقيض ايجاب الكلِّ بخلاف الجواب المسعودي، فانه اذا لم يكن كُلُّ

واحد من الزيادات فى بعد، يكون بعض الزيادات غير موجود فى بعد، لأنّ السّالبة الجُزئية، تقيض الموجبة الكليّة.

واعلم أنّ هذا البرهان، لا يدلُّ الّا على امتناع اللاتناهى من الجهتين؛ الطّول والعرض، أمّا امتناع اللاتناهى من جهة واحدة، فلا دلالة له عليه، لأنّه لو فرض اللاتناهى من جهة الطّول فقط، لم يمكن وجود خطّين يخرجان من نقطة واحد وينفرجان مُتزايداً الى غير النّهاية ضرورة توقّف امكان انفراجهما كذلك، على اللاتناهى فى العرض وعلى هذا لا يتمّ الدّلالة على لزوم الشّكل للامتداد الجسماني، فإنّ الشّكل هيئة احاطة الحدّ الواحد او الحدود بالشّيء، وذلك يتفق على تناهى الامتداد الجسماني فى ساير الجهات، فيكون فيما ذكر الشيخ كيفية فلا بدّ من الاستعانة باحد البراهين الآخرين.

وأمّا برهان المسامته، فهو أنّا اذا فرضنا كرة خرجَ من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه و تحركت الكرة حتّى زالت الموازاة الى المسامته، فلا بدّ ان يوجد فى الخطّ الغير المتناهى نقطة هى أوّل نقطة المسامته، لكنّه محالٌ فى الخطّ الغير المتناهى، أمّا بيان الشّرطية، فلأنّ المسامته ما كانت ثمّ حصلت، فيكون لها اول بالضرورة، و أمّا استحالة التّالى فلوجيهن احدها ان كلّ نقطة يفرض فى الخطّ الغير المتناهى، هى أوّل نقطة المسامته يكون المسامته معها بزواوية حادّة فى المركز و الزّواوية قابله للقسمة الى غير النّهاية فالمسامته بتلك الزّوايا وهى مع نقطة أخرى فوق تلك النّقطة المفروضة و الثّانى انّ المسامته مع اى نقطة يفرض، يكون بحركة و كلّ حركة منقسمة الى غير النّهاية و المسامته ببعض تلك الحركة، يكون مع نقطةٍ أخرى فوقها، فما فرض أوّل نقطة المسامته لا يكون أوّل نقطة المسامته هذا خلفٌ. ونحن نقول: بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتاً لخطّ غير متناه، ثمّ نحرك القطر الى الموازاة، وجب ان يكون فى الخطّ الغير المتناهى، نقطةٌ هى آخر نقطة المسامته و هو باطلٌ. بيان المُلازمة انّ لمسامته كانت و ما بقيت فلا بدّ ان يكون له نهاية، و أمّا بطلان اللازم فلانّ كلّ نقطة تفرض فى الخطّ الغير المتناهى أنّها آخر نقطة المسامته، فالمسامته مع النّقطة الّتى فوقها بعد المسامته معها، لأنّ النّقطة المفروضة، يكون عى سمتٍ من سموت المُسامته، فكلّ سمت مسامته فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامته ببعض تلك الزّواية او ببعض تلك الحركة، يكون بعد المسامته بها، فما فرضناه آخر نقطة المسامته، لا يكون آخر نقطة المسامته و محالٌ، فاذا كان ذلك البرهان، برهان المسامته، فليسلم هذا برهان الموازاة.

فان قيل: الاعتراض عليه من وجوه، الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة، لأنه لو تحرك القطر، لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة اهي اول نقطة المسامته او آخر نقطة المسامته لان مسامته القطر انما يكون بزواية و حركة منقسمتين، فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامته او آخرها، لم يكن اولاً و آخراً. الثاني ان هذه الدلالة، يتوقف على انقسام الزاوية و الحركة الى غير النهاية و هو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد، اعنى قطر العالم و تحرك قطر الكرة من الموازية الى المسامته، يحدث زاوية في المركز وليفرض ان المسامته بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بكلها و لا بد ان يكون مع نقطة اخرى و لما انقسمت الزاوية الى غير النهاية، كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر، فيكون القطر ممتداً الى غير النهاية. الثالث انا لا نسلم ان المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النقطة المفروضة و انما يكون كذلك لو كان هناك مسامته ببعض الزاوية و انما يكون كذلك، لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل و الشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل، و لو كان كذلك، لا تمتنع حركة القطر على قوس من الدائرة، بل حركة ما، لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها و الحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها و الحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية و انه محال.

و الجواب عن الاول ان لزوم نقيض التالي لا يبطل الملازمة، فان لا تناهي الابعاد محال و المحال جاز ان يستلزم التقيضين، على انا نقول: لو كانت الابعاد غير متناهية و تحركت القطر من الموازية الى المسامته فاما ان يوجد اول نقطة المسامته في الخط الغير المتناهي، او لا يوجد كلاهما محال و على هذا بطل الاعتراض بالكلية.

و عن الآخرين بان الاحكام المذكورة و ان كانت احكاماً و همية الا انها صحيحة اذا لوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامته الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي لللاولية بخلاف الخط المتناهي. و اما برهان التطبيق و هو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر و يفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على الآخر بذراع، فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص و الثاني بالتالي و هكذا، فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص

امتدادان غير متناهيين، لا يزال البعدُ بينهما يتزايدُ، كساقى مثلث يمتدّان الى غير التّهاية. والثّانية أنّه يجوزُ ان يوجد بينهما ابعادُ، تتزايدُ بقدرٍ واحدٍ من الزّيادةات مثلاً يكون البعدُ الأوّل ذراعاً والثّانى زائداً عليه بنصف ذراعٍ والثّالث زائداً على الثّانى ايضاً، ينصف ذراعٍ و هلمّ جرّاً.

و ينبغي لان تكون الزّيادةات بقدرٍ واحدٍ، ليصير البعدُ المُتزايدُ بينهما المشتمل على تلك الزّيادةات غير متناه في الطّول. الا ترى، انا اذا نصّفنا خطّاً و جعلنا احدَ نصفيه اصلاً و زدنا عليه نصف النّصف الآخِر، ثمّ تنصّف النّصف الباقي و هلمّ جرّاً الى غير التّهاية و هذا غيرُ ممتنع بحسب الفرض، بسبب احتمال كلِّ مقدارٍ للانقسامات الغير المُتناهية، فاذا كانت الزّيادةات التي يمكنُ ضمّها الى الاصل غير متناهية، و الاصلُ يتزايد لا الى نهاية مع أنّه لا ينتهي الى مساواة الخطّ الأوّل المُنصّف، فثبت انّ هذه الزّيادةات، اذا كانت تتناقص، لا يلزمُ من كونه غير متناهية ان يصير المزيّدُ عليه غير مُتناه، اّما اذا كانت بقدرٍ واحدٍ او كانت مُتزايدة، فالمطلوب حاصلٌ و لما كان المثلُ موجوداً في الزّائد، اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزّائد، الثالثة أنّه يجوزُ ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدرٍ واحد، الى غير التّهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اوّل تفاوتٍ يفرض بغير نهاية.

الرّابعة انّ كلّ زيادةٍ توجد فانّها مع المزيّد عليه، قد توجد في بعدٍ واحد، فكلّ بعد اخذته وجدت جميع الازديادات التي دونه موجودة فيه. و نرجع الى المتن، فنقول:

او لا، فان وُجد في مقابلة كلّ ذراعٍ ذراعٍ ساوى الجزء الكلّ و اّلا فالتفاوت بينهما اّما في جانب التّناهي و هو محالٌ لفرض التّطبيق و اّما في الجانب الآخِر فينتهي النّقص بالضرورة و الزّايّد لا يزيد عليه اّلا بقدر متناه، فالخطان مُتناهيان، على تقدير كونهما غير متناهيين و أنّه محال، و ان فرض الخطّ غير متناه من الطّرفين، يقسم حتّى يحصل خطّان غير متناهيين من احد الطّرفين و يساق الكلام في كلّ منهما، و يمكن ان يتصوّر على اىّ خطّ كان غير متناه من الطّرفين او من احدهما نقطتان، فيحصل خطّان غير متناهيين يزيدُ احدهما على الآخِر بما بين النّقطتين و تبين تناهيهما بالتّطبيق، م.

أما قيّد الخلاء في صدر الفصل، بقوله: «ان جاز وجوده»، لأنّ الخلاء عنده ممتنع الوجود، فلا يصحُّ وصفه بكونه متناهيًا، بل يصحُّ أن يقال: لو ثبت وجوده، لكان متناهيًا. قوله: «وَأَلَّا فَمَنْ الْجَائِزُ أَنْ يَفْرُضَ امْتِدَادَانِ»، الى قوله: «بتزايد»، بيانُ المقدّمة الاولى.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما» الى قوله: «من الزّيادات»، اشارةً الى المقدّمة الثانية.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد»، الى قوله: «بغير نهاية» اشارةً الى المقدّمة الثالثة.

قوله: «و لانّ كلّ زيادة توجد، فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد»، اشارةً الى المقدّمة الرابعة.

قال: ثمّ شرع في تركيب الحجّة عنها قوله: «و اية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعدُ يشتمل على جميع ذلك للممكن»، شروع في الحجّة و معناه: كلّ واحد من زياداتٍ يمكن وجودها، فأنّما يمكن ان يشتمل عليها بعد. و يبيّن هذه القضية بقوله: «وَأَلَّا فيكون امكان وقوع الابعاد».

اقول: و يحتمل ان يكون قوله: «و اية زيادات امكن»، متعلقًا بما جعله مقدّمة رابعة، اى: و اية زيادات امكنت اذا أخذت معًا فانها ايضا تكون موجودةً مع المزيد عليه في بعدٍ واحد و يكون قوله: «فيمكن ان يكون هناك بعدُ يشتملُ على جميع ذلك الممكن، قضية معلّلة بقوله: «و لانّ كلّ زيادة» فيكون هذا الفاء، جوابًا لذلك اللام.

و يكون تقدير الكلام: و لانّ كلّ واحدٍ من الزيادات و كلّ مجموع منها موجودٌ في بعدٍ فاذن يمكن ان يوجد بعدُ يشتملُ على مجموع الزيادات المُمكنة الغير المُتناهية. و على الوجه الذي فسّرهُ الشارح لا يكون للام التعليل، في قوله: «و لانّ» معللٌ و لا لايراد لفظه «انّ» و جهّ.

قال: و تركّب البرهان ان يقال: اما ان يكون هناك بعدُ واحدٌ يشتملُ على الزّيادات الغير المُتناهية او لا يكون، و الثاني باطلٌ لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا

يوجد فوقه بعد آخر، او لا يوجد، و الأول يوجبُ انقطاعهما مع فرض اللاتهاى و هو باطل، و الثانى يقتضى ان لا يكون هناك زيادةً أأ و هى حاصلَةٌ فى بعد آخر، فاذن صدق على كُلِّ زياة أنها حاصلَةٌ فى بُعد، و متى صدق على كُلِّ واحدة، أنها حاصلَةٌ فى غيره، صدق على المجموع أنه حصل فى بُعدٍ فإنه وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية، مع كونه محصوراً بين حاصرين، هذا خلف.

ثبت ان القول بلا نهاية الابعاد، يودى الى اقسام، كُلُّها باطلة.

قال: و جميعُ هذه المقدمات جليّة، أأ مقدّمة واحدة و هى قولنا: لَمَا كان كُلِّ واحدة من تلك الزيادات حاصلَةٌ فى بُعدٍ، وجب ان يكون الكلُّ حاصلٌ فى بُعدٍ، فإنَّ للمطالب ان يُطالب عليه بالدليل. و هذه المقدّمة ان امكن اثباتها بالبرهان، استمرّ البرهان و أأ سقط.

و اقول: أنه لم يجعل كون الكلِّ حاصلًا فى بُعد معللاً بكون كُلِّ واحدٍ حاصلًا فى بُعدٍ فقط، بل جعله معللاً بكون كُلِّ واحدٍ و كُلِّ مجموع يمكن ان يوجد أيضاً حاصل فى بُعدٍ و الفاضل الشارح لَمَا جعل قوله: «و آية زيادات امكنت»، غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة، حصل له من تفسير المذكور و نظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة. و اما على الوجه الذى فسّرناه فليس كذلك، لأنه اذا ثبت حصول كُلِّ مجموع موجود فى بُعدٍ و كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً و جب حصوله أيضاً فى بعد.

ثم قال: «لَمَا كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد اثباتها بابطال نقيضها و هو قوله: «و أأ فيكون امكان وقوع الابعاد الى حدّ ليس للزائد عليه امكان»، قال: المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بُعدٍ يشتمل على جميع الزيادات، فلا معنى أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات، لوجب ان يكون هناك بُعدٌ لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر، و حينئذٍ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد، يكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدوداً بعدٌ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه».

قوله: «فيكون أتما يمكن وجود ابعده المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة».

يعنى يلزم من ذلك، ان لا يوجد بُعدٌ متشمل آلاً على عددٍ مصحورٍ متناهٍ من جملد الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة.

قوله: «فيصيرُ البُعد، بين الامتدادين محدوداً في التزايد عند حدٍّ لا يتجاوزهُ في العظم».

اي: اذا كان لامكان الابعاد التي تفرضُ بينهما نهايةً، وجبَ ان ينتهي البُعدُ بينهما الى بُعدٍ لا يوجدُ ما هو اعظمُ منه.

قوله: «و هناك ينقطع لا محالة، الامتدادان ولا ينفذان بعده».

اي: اذا انتهى الى بُعدٍ لا يوجدُ اعظمُ منه، فقد وجب انقطاعهما.

قوله: «و آلاً امكنت الزيادةُ على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود، من جملةٍ غير المحدود وذلك محالٌ».

اي: ان لم ينقطع الامتدادان، فقد يوجدُ بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد و حينئذٍ يوجدُ بُعدٌ يشتملُ على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكنُ الاشتمال على اكثر منها وهو محالٌ. فقوله: «و هو ذلك المحدود»، اي: اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود، بحسب الفرض الاول.

قال: فظَهَرَ من جملة ذلك، انه لو لم يصيرُ بُعدٌ واحدٌ مشتملاً على الزيادةات الغير المتناهية، لزم الانقطاع الامتدادين مع فرضها غير متناهيين و الشيعُ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم.

قوله: «فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بُعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادةات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، هذا محالٌ».

و معناه ظاهرٌ

قال: فان قيل: الحجة مبيّنة على فرض بُعدٍ هو آخر الابعاد و ذلك لا يمكن آلاً مع فرض تناهي الامتدادين، اذ لو كانا غير متناهيين، لكان لا بعد آلاً وقوفه بُعداً فلا بعد، هو

آخر الابعاد، فاذن دليلكم مبنئ على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب. فنقول: لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية، لم يمكن ان يشار الى بعد واحد، يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لا يضرنا، لاننا نقول: القول بكونهما غير متناهيين، يودى الى القول بكونهما متناهيين، فيكون خلفاً و ذلك لاننا نقول: اما ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون، فان كان، فوجب ان لا يكون بعد آخر، فوجه، لانه لو كان بعد فوجه، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوجه فليمكن مشتملاً على جميع الزيادات، و ان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات، كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه، و الذى هو غير مشتمل عليه، و جوب ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد، لكان فوجه بعد آخر، و كان ذلك الفوقانى، مشتملاً عليه و جب ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوجه بعد آخر، و لكان ذلك الفوقانى مشتملاً عليه و قد فرضناه غير مشتمل عليه، هذا خلف فثبت ان الشك المذكور موكد لهذه الحجة.

اقول: هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد، غير مشتمل على الجميع المتصلة غير واضحة للزوم، فان تطرق خلل الى هذا الكلام، فانما يكون منه.

و قد ذكر هذا، الفاضل فى جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى، هذا المعنى بعبارة اخرى: هى ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية، اما ان يكون حاصلها فى بعد آخر فوجه او لا يكون، فان لم تكن كل زيادة حاصلها فى بعد آخر، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر، فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر، اذ لو كان، لكان موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا و كانا متناهيين و ان كان كل زيادة منه، حاصلها فى الغير، فانما ان يكون الكل حاصلها فى بعد او لا يكون، و محال ان لا يكون، لاننا قد بينا ان البعد العاشر - مثلاً - ليس فيه زيادة على التاسع فقط، بل هو عبارة عن البعد الاول، مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر، فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد و ذلك محال من وجهين:

الاول ان ذلك البعد، غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين، الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات، ان كان فوجه آخر، فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوجه، و ان لم يكن فوجه بعد آخر انقطع الامتداد، فالقول بلا نهاية

الامتدادين، يُفَضَى الى اقسام كُلِّها باطلَّة، والغرض من ايراده، انَّ تالي المتَّصلة المذكورة اعنى؛ وجود بُعْدٍ لم يشتمل عليه بُعْدٌ آخر، جعله لازماً هناك، لعدم حصول جميع الزيادات فى بُعْدٍ، و هيهنا لعدم حصول كُلِّ زيادة فى بُعْدٍ فصارت هذه المتَّصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك، و اَمَّا بقى الالتباس هيهنا، فى استلزام كون كُلِّ زيادة حاصلةً فى بعد لكون الكلِّ، حاصلاً فى بُعْدٍ ما مرَّ ذكره، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى هذا الموضوع، و اَمَّا اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه.

قوله : «و قد تستبان استحالة ذلك من وجوهٍ أُخرى، يستعان فيها بالحركة او لا يستعان و لكن فيما ذكرناه كفاية».

الوجه الذى يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على فرض كُرَّةٍ يخرجُ من مركزها قُطرٍ موازٍ لخطِّ غيرِ متناه، يجب ان يسامته بُعْدُ الموازة لحركة الكُرَّة، فيلزم ان يُوجد فى الخطِّ أوَّلُ نقطةٍ يسامتها القُطرُ و يستحيل ان يُوجد لوجود نقطةٍ يُسامتها قبل كُلِّ نقطةٍ فيلزمُ الخلف، و الوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على تطبيق خطِّ غيرِ متناه من احدى جهتيه، دون الأخرى، على ما يبقى منه بُعدان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدرُ ما منه، و بيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً للكلِّ، و امتناع التَّفَاوت فى الجهة التى تناهياً فيها لفرض التطبيق، فيلزمُ الخلف، من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غيرِ متناهيين فيها و هما مشهوران.

* اشارة *

«فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى^(١) يلزمه التناهى، فيلزمه الشكّل، اعنى فى

١. قوله: «فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى»، تقريره على محاذاة الشرح، انَّ الامتداد الجسمانى ملزومٌ للشكّل و الشكّل ملزومٌ للمادة، اَمَّا بيان الاول: فهو انَّ الشكّل، عرفه أقليدس بانّه ما احاط به حدٌ واحدٌ او حدودٌ، اَمَّا ما احاط به حدٌ واحدٌ، فاكالدائرة، فانّها لا يحيط بها الاحد واحد و هو محيطها، و اَمَّا ما احاط به حدٌ واحدٌ او حدود، فكالمثلث، فقد احاط به اضلاعه الثلاثة و فى هذا التعريف، ابهامٌ لانّ مفهوم ما لم يتعيّن فجنسه غيرُ متعيّن، و تحقيقُ

الماهية أما يتمّ بذكر الجنس والفصل، وايضاً ما احاط به حدوداً او حدوداً قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي، لكنّه اذا حَقَّقَ كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة، فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حدٌ واحدٌ او حدود يعرضُ تلك الهيئة له من جهة احاط بالحدود او الحدودُ به وهذا القيد، احترازٌ عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للجسام، فانها هيئات لما احاط به حدٌ او حدودٌ، لكن عروضها له لا من تلك الجهة، بل جهةٍ اخرى، ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلاً وفي قوله: «بين اولاً لزوم الشكل لصورة يتوسط التناهي» اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل المتأخر في الرتبة عن التناهي، اذا الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد، او الحدود، يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم.

واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد، اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخلٌ فيه او لا يكون له مدخلٌ اصلاً، بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولو احققها، لكان الشكل لازماً له، وحينئذٍ يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد واما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا يزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ: قال الامام: الاقسام اربعة لان لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محللاً لها، او لما لا يكون حالاً فيها ولا محللاً لها والاول باطل، لانه لو كان المقتضى للشكل نفس الجسمية، لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار، وتساوي شكل الكل والجزء، لان الجزء الجسمية متساوٍ لكلها في الماهية والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول، والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال، ان كان لازماً عاد المحال الذي يتقضيهِ نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم، وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال، استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظرٌ لانه لو صح ما ذكره، يلزم ان لا يكون الشكل لازماً للجسمية، لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها، فان كان لغيرها فاما ان يكون لازماً لها، او لا والكل باطل. ثم ان المحال الذي يتقضيهِ نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازماً، فلان قلت: اذا كان الحال لازماً للجسمية، يكون الجسمية متقضية له وهو مقتضى للشكل، فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال. فنقول: والمحال اما يلزم لو كان الجسمية متقضية للشكل بذاته، واما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر، فلا يلزم منه محال ولئن سلمناه الكلام في الشكل المعين كما سيجيء وهو غير ممتنع الزوال، فقد

الوجود».

يُريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى، فبيّن أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه، أما بيان الأول، فهو أنّ الشكل وان قيل في تعريفه: أنّه ما احاط به حدٌّ أو حدودٌ، لكنّه اذا حقّق، كان ماهيته من الكيفيات المخصّصة بالكميّات، والحدُّ في هذا الموضع، هو التّهاية و كان المفهوم من الشكل هو هيئة شيءٍ، يُحيطُ به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة، من جهة احاطتها فيه، فاذا الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكلٍ والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله: «قد بان لك ان الامتداد الجسماني، يلزمه التناهي فيلزمه الشكل» و فائدة قوله: «اعنى في الوجود»، ان الامتداد، لا يستلزم الشكل، من حيث ماهيته، لانه يمكن ان يتصور غير متناهٍ و حينئذٍ لا يكون ذا شكل، بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود، لا ينفك عن شكلٍ ما، لوجوب تناهيه.

قوله: «فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم، يلزمه و لو انفرد بنفسه عن نفسه، او يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه، عن سبب فاعلٍ مؤثرٍ فيه، او يلزمه لسبب الحامل و الامور التي تكتنف الحامل».

قال الفاضل الشارح: تركيبُ الحجّة ان يُقال: لزوم الشكل للجسمية، اما ان يكون لنفسها، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون لها محلاً، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً و هذه قسمةٌ منحصرةٌ و ثانی الاقسام محذوفٌ لظهوره و ذلك لانّ الحال، ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية، و ان لم يكن لازماً فيستحيل ان

بان ان هذا القسم، ليس بظاهر البطلان و لا يراجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره، لم يحذف هذا القسم، و ذكر الشارح ان الاقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفرد عن المادة، او لا، بل من حيث مقارنة بالمادة، و الاول اما لنفس الجسمية او غيرها و فيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفرد، لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادة، بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفرد و الاقتران، فالتقرير المطابق ما قدّمناه، م.

يكون علةً لوجود ما هو لازم، اعنى؛ الشّكل و باقى الاقسام مذکور.

و **اقول**: كلام الشيخ مشعرٌ بأنّ الاقسام، ثلاثةٌ و وجهُهُ أن يُقال: لزومُ الشّكل للجسميّة اما ان يكون من حيثُ هي منفردة بنفسها عن المادّة و ما يكتنفها، او لا يكون كذلك، بل يكونُ بمدّ الخة المادّة و لواحقها في ذلك اللّزوم، و الأولى ما ان يكون لنفس الجسميّة، او لشيء ما غيرها و هما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة اقسام، لارابع لها و يظهرُ منه انّ تربيعة القسمة و حذفُ احد الاقسام ممّا لا حاجة اليه و لا هو مطابقٌ للمتن.

قوله: «و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات و هيئات التّناهي و التّشكيل، و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزمه، ما يلزم كليته». هذا أوّل الاقسام و هو ان يكون الشّكل قد لزم الامتداد عن نفسه، حال كونه منفرداً

و قوله: «و هذا الأوّل الاقسام»، قد تبين انّ لزوم الشّكل، اما لنفس الجسميّة، او للفاعل، او للقابل. فنقول: القسمان الأوّلان، باطلان. اما الأوّل فقد حرّره الشيخ أوّلاً بأنّ الشّكل لازمٌ للجسميّة بنفسها و هي منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل و الوصل و ساير ما يحتاج فيه الى المادّة من الانفعالات كالانطراق و الانحناء و التّعجن و غيرها، و أنّا حرّره على هذا الوجه، تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسميّة للعوارض الماديّة، فالمعنى انّ الجسميّة لو اقتضت الشّكل بذاتها، بحيث لا يكون للمادّة و لواحقها دخلٌ في ذلك الاقتضاء، لزم ثلاثة امورٍ مترتبة: الأوّل تشابه الاجسام في المقدار، لانّ الاختلاف في المقدار، لا يكون ألّا بالوصل، كما اذا جمع بين مائتين، فزال مقدارهما الى مقدارٍ واحدٍ، او بالفصل، كما اذا فُرق ماء، الى مائتين، فزال مقداره الى مقاديرهما، او بالتّخلخل حتّى يصير المقدار الصّغير كبيراً، او بالتّكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً، او بالكيفيات المُقتضية لشيء من ذلك، كالحرارة تقتضى التّخلخل و البرودة تقتضى التّكاثف، و بالجملة الاختلاف في المقادير، ليس ألّا بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخلٌ في ثبوت المقادير و المقدّر خلافه، هذا خلف. لا يُقال: المفروض ان ليس للمادّة مدخلٌ في ثبوت الشّكل، لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف، لأنّا نقول: اذا لم يكن للمادّة دخلٌ في ثبوت الشّكل، فيرتبط الأولى، ان لا يكون لها دخلٌ في ثبوت المقدار، لانّ الشّكل تابعٌ للمقدار، و يمكن ان يعترض على هذا التّوجيه بأنّ

الاجسام، لا شكَّ في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكميَّات المُقتضية، لكن انحصار اختلافها في تلك الامور، بل في انفعال المادَّة ممنوعٌ، لا بُدَّ له من برهان، والأولى ان لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم، بل على ما فصل الاجسام بعضها عن بعض وصل بعضها ببعض، كما صرَّح به في القسم الثاني، وحينئذٍ يتبيَّن الحصر لأنَّ الاختلاف المقدار، اَمَّا ان يكون في الاجسام المتعددة، فلا يكون اَلَّا بانفصال بعضها عن بعض، او في الجسم الواحد وهو ان يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة، ولا شكَّ انَّ توارد المقادير يتضمَّن الانفعال، فان قلت: تعدَّد الاجسام، ليس اَلَّا بسبب انفصال بعضها عن بعض، فما وجه ذكر الوصل. فنقول: الانفصال المستدعي للمادَّة، ليس بمعنى افتراق الاجسام: بل بمعنى عدم الاتِّصال عمَّا من شأنه الاتِّصال، فلا بُدَّ من كون الاجسام المُنفصلة من شأنها الاتِّصال. فان قلت: رُبما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتَّصل جسمًا واحداً كما في العنصر والفلك، فنقول: ذلك بحسب طبيعة الجسميَّة واجب، واعلم انَّ لهم في اثبات المادَّة مسلكين؛ مسلك الانفصال - وقد سبق - ومسلك الانفعال، وهو انَّ في الجسم فعلاً وانفعالاً، ويجوزُ ان يكون امرٌ واحدٌ منفعلاً وفاعلاً، ففي الجسم امران يفعل باحدهما و يفعل بالآخر، فالاعراض الانفعالية، تابعة للمادَّة، والفعليَّة تابعة للصورة والبرهان المذكور، مبنئ على المسلكين، لكن مسلك الانفصال تامُّ على ما قرَّرناه، واما مسلك الانفعال، فغير تامُّ اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل، واحداً من جهتين، بل هو منقوضٌ بالنفس، فانَّها يفعل في السِّفليات وينفعل عن العلويَّات بحسب الطَّبع الصَّور العقلية وليست مادِّيَّة اللزوم.

الثَّاني تساوى الاجسام، فيما يتبع المقادير وهو هئيات التَّناهي والتشكلات، لانَّ التَّساوى في المتبوع، يوجب التَّساوى في التابع، فانَّ الاشكال اَمَّا يختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير، اَمَّا بالانفصال او بالانفعال وكُلُّ منهما، يتوقَّف ذ على المادَّة. فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحدِّ الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهئيات التَّناهي ايضاً الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدرَكًا، اجاب بانَّ الفرق بينهما، كالفرق بين البسيط والمركَّب، فانَّ الشَّكل مجرد عارضٌ، والشَّكل اعتبارُ العارض، مع وجود المعروض، اذ معناه اتِّصاف الجسم بالشَّكل. لا يُقال: ان اردت بالشَّكل، الشَّكل المعين، فلا نسلمُ انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة، لا يدلُّ اَلَّا على انَّ الشَّكل في الجملة، لازمٌ للامتداد. وان اردتم مطلق الشَّكل، فلا نسلمُ انه يلزمُ تشابه الاجسام في الاشكال، فانَّ من الجائز ان لا يكون المادَّة دخلٌ في اقتضاء الامتداد، لمُطلق

الشكل، و يتوقف اختلاف الاشكال، الخاصّة على المادّة، لأنّنا نقول: لأنّنا ثبت انّ الامتداد، ملزوم للشكل، ثبت انّ كلّ جسم له شكلٌ معيّن ومقدارٌ معيّن، فاريد ان يبيّن انّ ثبوت الاشكال المعيّنة والمقادير المعينة من قبل المادّة، فأنّه لو لم يكن للمادّة دخلٌ في ثبوتها، كانت تلك الاشكال و المقادير، متشابهة لتوقف اختلافها على المادّة، و التّرديد أنّما هو بالقياس الى الشكل المعيّن لكن كلّما كان احد الاشكال المعيّنة لازماً، اطلق عليه اسم اللّازم.

الثالث انّ تشابه الكُلِّ و الجزء من الامتداد في اللوازم، لا بمعنى انّ الكُلِّ و الجزء المتحقّقين يشتركان فيهما، بل بمعنى انّ الكُلِّ و الجزء المقدّرين كذلك، فأنّه لو قدر ان يكون لجسم كُلاً و جزءاً، يلزم تساويهما في المقدار و توابعه، حتّى لو فرض اقلّ قليلاً من الامتداد، لتساوى اكثر كثيرٌ منه و المطلوب نفى الكليّة و الجزئية ينفي لازميهما و هو تساويهما في اللوازم، و أمّا فسّر هذا اللّازم ينفي الكليّة و الجزئية، لأنّه لو كان المراد تشابه الكُلِّ و الجزء المتحقّقين، كان بعض اللّازم الاوّل، لأنّه تشابه بعض الاجسام في المقدار، و بعض اللّازم الثّاني لأنّه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازمٍ ثالث، و لأنّ الشيخ سيصرّح في جواب النّقض بانّ الامتداد لو انفرد عن المادّة، لم يصر كلاً و جزءاً و أنّما ذكر هذه اللوازم الثّلاثة بكلمة «ثمّ» و ان كانت مذكورة في الكتاب بال«واو» تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر، و دفعاً لتوهم من عسى ان يقول: لا دلالة على بطلان اللّازمين الاخرين، فانّ من الجائز ان يقتضى الجسميّة شكل الكُرّة و يكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء و ان يتشابه شكل الكُلِّ و الجزء، فانّ شكل التّدوير كشكل الفلك و شكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة و ذلك لانّ اللّازم الاوّل، ان يكون لكلّ جسم مقدارٍ معيّنٍ كذراع - مثلاً - حتّى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع و بعضها بذراعين اختلف الاجسام في المقدار و هو موقوفٌ على المادّة، و المرتّب على ذلك ان يكون لكلّ جسم شكل، لذلك المقدار المعيّن، و ان يكون شكل الكُلِّ و الجزء لذلك المقدّر المعيّن و من البيّن بطلانه.

و الحاصل انّ الشكل، لو كان لازماً لذات الامتداد، من غير مشاركة المادّة لما تغايرت الاجسام في المقادير، لانّ تغايرها في المقدار يتفرّع على المادّة فاللازم شيء واحد بالحقيقت، و يلزمه تشابه الاجسام في المقادير و الاشكال و الكليّة و الجزئية. و الشيخ عبّر عنه باللوازم الثّلاثة لايضاح، و ربما يظنّ انّ المراد عدم تغاير الاجسام مطلقاً و ليس كذلك، لانّ المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخله المادّة و ذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر، على المادّة و هي هنا

عن المادة، و ما يكتنفُ المادة من اللواحق كالفصل و الوصل، و سائر ما يحتاجُ فيه الى المادة و من الانفعالات و قد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولاً في نفس المقادير و ذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل و الوصل و التخلخل و التكاثر و الكيفيات المختلفة المُقتضية لذلك و بالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها، ثم فيما يتبع المقادير و هو هيئات التناهي و التشكلات و انما قال: «هيئات التناهي» و لم يقل: التناهي، لان التناهي لا اختلاف فيه، و الفرق بين هيئات التناهي و التشكل و الفرق بين البسيط و المركب و ذلك لان هيئة التناهي، امرٌ يعرض للشئ المتناهي، و التشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض.

ثم قال: و حينئذٍ يجب ان يلزم كل جزءٍ يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار و توابعه، فيكون فرض القليل و الكثير منه واحداً، اى لو فرض اقل قليل من الامتداد، لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه، و اذن، لا يكون الجزئية و لا الكلية و لا القلة و لا الكثرة.

و الفرض بيان امتناع فرض الكلية و الجزئية في الاصل، بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض و ذلك لان اختلاف الكل و الجزء، فرع على التغير و التغير في الامتداد، لا يتصور الا بعد وجود المادة.

فالحاصل ان المحال اللزوم في هذا القسم، شئ واحد و هو عدم التغير في اجسام، و انما عبر الشيخ عنه بلوازمه، للايضاح و الفاضل الشارح، توهم الامتداد الجسماني في هذا

بحث و هو ان اللزوم مما ذكره، ليس هو تشابه المقادير و الاشكال، بل وحدتهما، حتى لا يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدر واحد بالشخص و شكل واحد بالشخص فانه لو تعدد الاجسام و المقادير شخصاً او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد، لم يكن الا بمشاركة المادة، فالاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي، م.

چ قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام: لو لزم الشكل الامتداد، منفرداً بنفسه عن المادة، لزم ثلاث محالات: الاول استواء الاجسام في مقادير الامتداد، لانها متساوية في مقادير الامتدادات لانها متساوية فطبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان مقتضى للمقادير نفس

الامتداد، يلزم اسوانها في المقادير. و اعترضَ بانَّ اللازم، منع عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار و هو غيرُ مطلوبٍ، و المطلوبُ انَّ الجسميّة غيرُ منقضيةٍ للشّكل و هو غيرُ لازمٍ فانَّ من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرطٍ منفصلٍ كتوقّف اقتضاء الحرارة للين السّمع و صلابة المحل على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة منقضيةً للشّكل بعد حصول المقدار، من فاعلٍ آخر. و جوابُهُ انَّ الفرض عدم مداخلة المادّة في ثبوت الشّكل و يلزمُ منه عدم مُداخلتها في ثبوت المقدار، و الاختلاف في المقدار، موقوفٌ عليها، فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرّورة.

الثّاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة. و اعترض عليه بانّه ان أُريد الاستواء في الاشكال مطلقاً، فهو غيرُ لازمٍ لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول، فانَّ الاجسام المُركّبة بسانظها باقيةً فيها، و الصّورة النّوعية الّتي لكلّ جسم، بسيط يتقضى شكل الكُرة مع انّ ذلك الشّكل غيرُ حاصلٍ فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة هي العلة للشّكل و الاجسام لا يشترِك في الشّكل لامورٍ خارجيّةٍ مانعةٍ عن حصول ذلك الشّكل، و ان اريد الاستواء في الاشكال الطّبيعية، فهو ملتزمٌ لانّ الشّكل الطّبيعي للجسم الكُرة، و الاجسام باسرها مُشتركةٌ في هذا الاقتضاء.

- فان قلت: الاجسامُ البسيطة و ان اشترك في اقتضاء الشّكل الكُرى، لكنّها مختلفةُ المقادير فيه غيرُ مُقتضيةٍ لشكلٍ على مقدارٍ واحدٍ معيّن.

- فنقول: الاختلاف غيرُ واقِع في الشّكل، بل في المقدار و هو الالزام الاوّل و لا كلام فيه. و الجوابُ انا نختارُ انّ المُراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق و هو لازمٌ لانّ علّة الشّكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف، فانّ ما فرض مانعاً اما ان يعطى اختلاف الشّكل او لا فان لم يعط اختلاف الشّكل، فهو غيرُ مانع، و ان اعطى اختلاف الشّكل، فهو مادي و قد نقضناه عن اقتضاء الجسميّة، و هذا كما انّ المانع عن حصول شكل الكُرة للمركّب هو التّركيب و هو من العوارض الماديّة و اليه اشار بقوله: توهم الامتداد الجسماني، مقارناً لجميع العوارض الماديّة كالبساطة و التّركيب، ثم نختار انّ المُراد الاستواء في الاشكال الطّبيعيّة و التّزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام، شكل الكُرة و ليس كذلك ضرورة انّ بعض اشكالها مثل و بعضها مربّع الى غير ذلك، و اما الالتزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكُرة، فهو ليس بالتّزام اشتراكه في الشّكل و لو منع حصول الشّكل للمانع، فهو المنع الّذي اوردناه على الشّق الاوّل من

القسم، مُقارناً لجميع العوارض المادّية كالبساطة و التّركيب و قبول الانقسام و الالتئام و الكلّية و الجُزئية منفعلاً عن الغير، و الغير فاعلٌ فيه على ما هو عليه في الوجود، ألاّ أنّه اسقط اسم المادّة منه و حرم التّلفّظ به قولاً فقط.

الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرک، ثمّ ان اشتركت الاجسام، في شكل الكرة و اختلف مقاديرها، يلزم الخُلف، لانّ اللازم استواء الاشكال على مقدار معيّن، فالمحالّ اللازم في هذا القسم، ليس امور متعدّدة بل امراً واحداً في الحقيقة، و اليه اشار بقوله: على ان كلّ واحد منها، محالٌ برأسه.

الثالث تساوى الكلّ و الجزء من الجسم، لانّ جزء الجسم مساوٍ لكلّه في طبيعة الجسميّة، فلو كان المُقتضى للشكل هو الجسميّة لكان الجزء مساوياً لكلّ في الشّكل، و اعتراض بانّ الجسم البسيط اما كان في نفسه شيئاً واحد و لا جزء له ألاّ باحد اسباب ثلثه الانفصال، و اختلاف الاعراض، و الوهم فالزام تساوى الكلّ و الجزء، ان كان في الجسم الّذى يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام، فهو غير صحيحٍ لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء، فكيف يقال أنّه يلزم ان يتساوى شكل الكلّ و الجزء، و ان كان في الجسم الّذى فرض فيه ذلك، فان انفصل ذلك الجزء من غير، فتساوى شكل الكلّ و الجزء ملتزم، فانّ الشّكل الطّبيعي للقطرة، كما للبحر، و ان لم ينفصل، بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض او الوهم، فحصولُ الجزء، متأخر عن حصل شكل الكلّ و هو مانعٌ من ان يتشكّل الجزء بشكل الكلّ، حال كونه جزئاً له متصلاً به، و عدم حصول ذلك الشكل لجزء بسبب المانع، لا يستلزم عدم اقتضاء جسميّة ذلك الجزء، لذلك الجزء لذلك الشكل. و جوابه انّ المراد ليس تحقّق الكلّ و الجزء و تساويهما في الشّكل بل انتفاء الكلّية و الجُزئية لاستلزام وضعهما رفعهما، فيجوز الالتزام في الجسم الّذى لم يعرض فيه لسبب من الاسباب و كيف لا و الانقسام و الكلّية و الجُزئية من عوارض المادّة و قد جرّدنا اقتضاء الجسميّة عنها و اليه اوماً بقوله: توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام و الالتئام و الكلّية منفعلاً عن الغير و هو احد اسباب الانقسام و اما قوله: ثمّ امعن في الاعتراض، على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية، ففيه شيء و هو أنّه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف، نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الآخريّن فانّ حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول، لسبب المانع و هو واردٌ على الاول ايضاً، م.

و فسّر قول الشيخ: بأنّ اللازم لهذا القسم، ثلاث محالات: احدها تشابه المقادير، و الثّاني تشابه الاشكال، و الثّالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما، على أنّ كلّ واحدٍ منها براسه، ثمّ امعن في الاعتراض على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض الماديّة المذكورة و اطنب القول فيه بما لا يحمله التّأظر فيه أآ على سوء فهم قائله، حاشاه عن ذلك.

و اذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قرّرناه، فلا فائدة في ايرادها.

قوله: «و لو لزم ذلك بسبب فاعل^(١) مؤثّر فيه و هو منفردٌ بنفسه، لكان المقدار الجسماني، قابلاً في نفسه، من غير هيولاه للفصل و الوصل و كأنّه له في نفسه، قوّة الانفعال^(٢) و قد بانت استحالة هذا».

هذا، هو القسم الثّاني من الثّلاثة و هو ان يكون الشّكل، قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعلٍ مُباينٍ للامتداد، مؤثّر فيه و الامتدادُ منفردٌ بنفسه عن المادّة و عمّا توجّه

١. قوله: «و لو لزم ذلك فاعل»، لما بطل القسم الأوّل، و هو ان يكون اللزوم لذات الجسميّة شرع في القسم الثّاني، و هو ان يكون اللزوم للفاعل، فلو كان لوزم الشّكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادّة، كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مُشاركة المادّة كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولي فيلزم ان يكون نفسه قابلاً للفصل و الوصل من غير هيولاه، لأنّه إنّما يكون قابلاً للاشكال المُختلفة اذا اختلف و تعدّد، و اختلف الامتدادات و تعدّدها، لا يتصوّر أآ بانفصال بعضها عن بعض او الاتّصال بعضه ببعض، فيكون الامتداد قابلاً للانفصال و الاتّصال من غير مداخله الهيولي و أنّه محال. و بالجملة، اختلف الامتداد، لا شكّ أنّه بحسب الانفعالات واردة و ورود الانفعال من غير الهيولي، محال. قال الامام: إنّ الامتداد، لو كان قابلاً للاشكال، كان قابلاً للفصل و الوصل، فإنّ الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها و الجواب أنّ المُدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التّعيين، بل لزوم احد الاخرين و هو أّما قبول الانفصال او قبول الانفصال، فإنّ اختلف الشّكل في الاجسام المتعدّدة، لا يكون أآ بحسب انفصال بعضه عن بعض ضرورة أنّها لو كانت مُتصلةً جسماً واحداً لم يختلف في الشّكل و المقدار و في الجسم الواحد، إنّما يكون بحسب الانفصال، م. ٢ - الانفصال.

المادة من اللواحق، وقد بين فساد هذا القسم، بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه، قابلاً للفصل والوصل لأنّ المغايرة بين الاجسام، لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجوده - كما مرّ - وبالجملة، لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد، ألا بعد كونه متاتياً لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة، فاذن حصوله يقتضى كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها، هذا خلف.

وما اورده الفاضل الشارح، هيئتنا وهو ان كون الجسم، قابلاً للاشكال، لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل، لأنّ الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كالشكل الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة، ليس بقادح في الغرض، لأنّ الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله: «و كان له فيه نفسه قوة الانفعال»، ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل ألا بعد امكان انفعالها.

واعلم أنّه الزم المحال في القسم الاول، بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل او الى

چ قوله: «واعلم أنّه الزم المحال»، المحال في القسم الاول، يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً، فان لزوم الشكل، لو كان لذات الامتداد، لكان الامتداد فاعلاً للاشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادة وكلاهما محالان، اما كونه فاعلاً للاشكال فانّ الاجسام لا يختلف في طبيعة الامتداد، فيلزم ان يختلف لي الشكل، لأنّ مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال المستديرة ومرتبة ومثلثة ومضلعة، الى غير ذلك واما كونه قابلاً للاشكال، فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال او في الجسم الواحد، بالانفعال لكنّ اللازم من جهة القبول، عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل، عدم اختلاف النوع لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصاً، واما المحال في القسم الثاني، فانما يلزم من جهة القابل، لأنه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل، لكان الامتداد قابلاً للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهولي، فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يجوز الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه، وهذا الكلام من الشارح، كأنه جواب السؤالين واردين على التوجيه الذين ذكره، احدهما ان الشكل لو كان لازماً من الفاعل، فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال، يلزم ايضاً عدم اختلاف المقادير، وعدم اختلاف

القابل جميعاً، و في هذا القسم، بالوجه العائدة الى القابل فقط.

قوله: «فبقي أنه بمشاركة من الحامل.»

اي: لما ظهر فساد القسمين المذكورين، تعيّن كون هذا القسم حقاً، و يوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن، تأثير في وجود ما لا بُدّ للصورة في وجودها منه كالتناهي و التشكّل، و هذا نتيجة البرهان المذكور، و ثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها و تشخصها الى الهيولى، لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى، و ذلك هو المطلوب.

* وهم و اشارة *

الكلية و الجزئية، لتوقف الاختلاف في المقادير و الكلية و الجزئية على المادة كالاختلاف في الشكّل فلا فرق بين القسم الثاني و القسم الاول، في لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم، بل يكفي ان يقال: لما ثبت ان الشكّل لازم، فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة، او لا يكون و الثاني باطل، فتعيّن الاول و هو المطلوب. و الثاني ان التقص المذكور في الفصل الآتي، لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه في الكلّ و الجزء في الشكّل، انما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد، بل لتوقف الاختلاف على المادة، و اجاب اما عن الاول، فان المحل في القسم الاول، لازم من جهتين، و في قسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبه على هذه الدقيقة و اما عن الثاني فبان التقص على جهة الفاعل لا على جهة القابل.

و اعلم ان المراد من الفصل، لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفي، ان يُقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلاً فلم يحتج الى تناهي الابعاد و لزوم الشكّل و لا الى سائر المقدمات، و لو كان المراد ان لزوم الشكّل بمشاركة من الهيولى، يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك، لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهيولى، لان الاشكال، يختلف و اختلاف الاشكال بالانفصال و الانفعال فلم يكن الى التقسيم و الى سائر المقدمات حاجة، و لو كان المراد لزوم الشكّل من الفاعل و هو الصورة النوعية بمدخلة الهيولى، على ما هو الظاهر من مقصد القوم، فما ذكره لا يدلّ الا على ان لزوم الشكّل، ليس من الصورة الجسمية، بلا مدخلة الهيولى و لا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية، بل يجوز ان يكون بمدخلة الهيولى، م.

«و او لعلك تقول ﷺ: وهذا أيضاً يلزمك في اشياءٍ آخر، فإنَّ الجزء المفروض، ليس له شكل الفلك، ثمَّ تقول: انَّ الشَّكل للفلك، مقتضى طبيعه و طبع الجزء و طبع الكلِّ واحد». هذا شكٌّ يردُّ على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة، في الفصل المتقدم. و تقريره: انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشَّكل للامتداد المنفرد عن القابل، هو

چ قوله: «او لعلك تقول»، هذا النَّقض اجمالِي، توجيهه انَّ الدليل الَّذى ذكرتموه في الامتداد واردٌ عليكم اى اشياءٍ آخر، فانَّ شكل الفلك عندهم، مقتضى طبيعته و جزء الفلك و كلُّه متساويان في الطبيعة و اَلَّا لكان الفلك مركباً فلو كان التَّساوى في المقتضى، يجبُ التَّساوى في المقتضى، يلزم التَّساوى جزء الفلك و كلِّه و ليس كذلك.

فقوله: «و هذا اشارة الى تساوى الجزء و الكلِّ في الشَّكل» و قوله: «في اشياءٍ آخر» تنبيهٌ على انَّ النَّقض لا ينحصرُ في الفلك بل جارٍ في كلِّ بسيط يختلف حكم كلِّه و جزئه كما ان طبيعة الارض، تقتضى التَّوسط بين الاجرام، مع انَّ الاجزاء المنفصلة لا يتوسط، و اَمَّا قيّد الجزء بالمفروض، لانَّ البسيط متصلٌ واحدٌ، فلا يوجد الجزء فيه بل اَمَّا يوجد جزؤه متأخراً عنه بالتجزئة و الفصل، بخلاف المركبات الحقيقية، و التجزئة اَمَّا تعرضُ باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم، و خصَّ الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب.

لا يقال: الفرض قسيم ساير الاسباب، لانه قال الانفصال اَمَّا ان يكون مؤدياً الى الافتراق و هو الفلك او لا، فان كان في الخارج، فهو اختلاف عرضين و اَلَّا بالفرض و قسم الشَّيء، كيف يكون اعم منه؟ لا تَأَنُّ تقول: التَّقابل بحسب الصِّدق، و العموم بحسب الوجود، فان كلَّ جسم يقبل الانفصال الوهمي و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر.

و اعلم انَّ الشَّكل، لَمَّا كان من لوازم الوجود، فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه لا في الخارج، فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة، فلا يردُّ السُّؤال. فان قلت: السُّؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال: و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزم ما يلزم كليته فانه لَمَّا حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اَيَّها في الشَّكل، ورد النَّقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك.

فنقول: المراد بالفرض، ثمة هو التَّقدير الخارجى، لا تميز الاشياء عن شئ في الوهم. المراد ههنا فانَّا بيَّنا انَّ الغرض نفى الكليَّة و الجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج، كان مشاركاً لكلِّه في الشَّكل و ههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج، فلا نسلم انه لا يكون مُتشكلاً بشكل الفلك و هو ظاهر، م.

نفس الامتداد، لأن الامتداد، لما كانت له طبيعةً واحدةً، ووجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً، و يلزم منه ان يكون شكل الكلّ و الجزء واحداً، ثم أنّكم معترفون بانّ الشّكل الجزء المفروض من الفلك، لا يُمكن ان يكون كشكل كلّه، مع أنّكم تذهبون الى انّ الشّكل للفلك، مقتضى طباعه الذي هو في الجزء و الكلّ واحداً فاذا جوزتم اختلاف الشّكل في الفلك، مع عدم اختلاف مقتضيه، فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور.

فقوله: «و هذا ايضاً» اشارة الى قوله في الفصل المتقدّم: «و كان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كليته» و تبه بقوله: «اشياء أخرى»، على انّ هذا الاشكال، ليس في الفلك وحده، بل في جميع الوسائط، اذا تخالفت احكامُ الجزء و الكلّ فيها كالعرض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام، و قيّد الجزء بالمفروض لأنّ البسيط، أنّما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركّب، و يكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة، فاذن و جب تقييدهُ بالسبب، و لما كان الفرض اعْمُ الاسباب، خصّة بالذّكر.

قوله: «فنقول لك».

چ قوله: «فنقول لك»، حاصل الجواب انّ الاثار كما يختلف بحسب الاختلاف الفاعل، كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشّكل في جزء الفلك و كلّه و ان كان واحداً الا انّ مادّتي الجزء و الكلّ، مختلفتان، فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المُقتضى الشّكل، فانه لا اختلاف فيه لا في القابل و لا في الفاعل.

قال الشارح: تقرير الفرق على الاجمال، انّ للمقدار و الشّكل في الفلك قابلاً و فاعلاً، اما القابل فهو المادّة التي عرض بسببها الكلّية و الجزئية بحسب التجزية، لأنّ حصول الكلّية و الجزئية بحسب التجزية و القابل لتجزئة ليس ألاً المادّة، و اما الفاعل فهو الصّورة التّوعية التي اوجبت حصول المقدار و الشّكل، و ذلك السبب القابلي و هو المادّة مانع عن تساوي الكلّ و الجزء في الفلك في المقدار و الشّكل، لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ و اما الامتداد المُنفرد عن المادّة، فلا يتصوّر فيه كلّ و لا جزء، فلا يكون حكمه حكم الفلك. فان قلت: لو كان المادّة مانعة عن تساوي شكل الكلّ و الجزء، امتنع ان يكون شكل الجزء، مثل شكل الكلّ و ليس كذلك، فان الافلاك الجزئية مثل الممثل و الحامل و التّدوير اجزاء للفلك الكلّي و امثال له في الاشكال، و

من هيهنا ظهر أنّ قوله: «لاستحالة ان يكون الجزء كالكل» باطل، اذا لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل، فنقول: هذا السؤال، ليس بوارد، لأنه على سند المنع، على أنّ المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلاً في المقدار والشكل.

فان قلت: الكلام في الشكل، فما الحاجة الى ذكر المقدار؟ فنقول: النقص كما يردُ بشكل الفلك، كذلك يرد بمقداره، فإنّ مقداره مقتضى طبيعته، كما ان شكله كذلك، فاراد ان ينبّه على أنّ التساوي في فاعل المقدار ايضاً لا يوجب التساوي فيه، لوجود المادة، فكأن السائل قال: يلزم على ما ذكر من الدليل، تساوي جزء الفلك وكلّه في المقدار والشكل. فاجاب بانّ المادة مانعة عن تساويهما فيهما. فان قلت: المادة وان منعت عن تساوي الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل ألاً أنّها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل. فنقول: المادة وان لم يكن مانعة عن تساوي الشكلين، لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورةً، أنا اذا فرضنا جزءاً مضللاً، لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كافٍ في دفع النقص، واما الجواب التفصيلي فهو أنّ الشكل حاصل للفلك، لا عن هيواله لامتناع ان يكون القابل فاعلاً، ولا عن صورتها الجسميّة، لاشتراكه بين الاجسام، بل عن صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسميّة المُعيّنة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصّورة النوعية، من مأخذهما، فلما وجب الهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصّورة النوعية المقدار المُعيّن والشكل المُعيّن، وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك، صورة الكلّ، لأنه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكلّ، وقد عبّر عن الصّورة النوعية بالقوّة، فيكون المراد بطبيعة القوّة، اما ذات الصّورة النوعية او المصدر الذاتى منها على الاختلاف تفسير الطبيعة، ثم هيهنا نسختان: النسخة الاولى، ان يتكرّر صورة الكلّ فيكون صورة الكلّ الثانية، اسم لا يكون ونظم الكلام، ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما لكل صورة الكل، فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكلّ في المقدار والشكل، النسخة الثانية ان يحذف صورة الكلّ ثانياً ويضمّر هو في لا يكون حتى يرجع الى ذلك، تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً او يجعل ما للكل اسم لا يكون والاصحّ النسخة الاولى، لأنها ادلّ على المراد واطهر وربما يقال: كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعلّ ذلك كان في تلك النسخة كذلك، فهذه الحال وهو اختلاف الكلّ والجزء في المقدار والشكل أمّا وقع للفلك عن ثلاثة امورٍ عارض ومانع وسبب

يُريد ان يفرّق بين الصّورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور، فى احديهما دون الأخرى، و تقريره مجملاً: انّ الفلك له مادّة قد عرض لها بسببها الكلّية و الجزئية، و فاعلٌ اوجب حصول المقدار و الشّكل فيها فصيرها كلّاً، و منع ذلك السّبب بعينه ان يكون لما يفرض جزئاً له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزئاً و الكلّ كلّاً، و اما الامتداد المُنفرد عن المادّة، فلا يتصوّر له جزءٌ و لا كلٌّ فضلاً عن سائر عوارضهما، بل لا يتصوّر فيه اختلاف و آلا تغاير، فاذن ليس حكمهُ حكم الفلك و ما يجرى مجراه.

قوله: «انّ الشّكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة او حبت لهيولاه تلك الجرميّة، و لم يكن ذلك لها عنها عن نفسها او عن جرميتها، فلما و جب لها ذلك، و جب بايجاب ذلك

اما العارض فهو حصول الكلّية و الجزئية بحسب فرض التّجزئة و اما المانع، فهو حصول الجزء بعد حصول الكلّ، و اما السّبب فهو مقارنة المادّة، فلما عرض الكلّية و الجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادّة و كان الجزء حادثاً بعد تقدر الكلّ و تشكّله منع ذلك ان يتقدّر الجزء بمقدار الكلّ و يتشكّل بشكله، فلاجرم اختلف الجزء و الكلّ فى المقدار او الشّكل. و فيه نظراً، لانّ المانع ليس آلا الجزئية حتّى لو لم يحدث الجزء بعد الكلّ امتنع ايضاً ان يكون الجزء كالكلّ فى المقدار و الشّكل، و قد صرّح به الشارح فى الوجه الاجمالى، حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكلّ مادام جزئاً و لو حدث جسم آخر غير الجزء، لم يمنع ان يكون مثل الكلّ فى المقدار و الشّكل. فقد بان، ان ليس لتأخّر الجزء، دخلٌ فى المنع، و حمل الامام العارض و المانع، على الجزئية و قال: المراد ان المقتضى لشكل الجزء، بشكل الكلّ قائم فى الفلك، آلا أنّه لم يوجد بعارض عرض له و هو كونه جزئاً و صار مانعاً من ان يحصل له مثل شكل الكلّ، و هذا العارض اعنى كونه جزئاً لذلك الكلّ بسبب المادّة المقارنة لتلك الصّورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض و المانع، يتقضى المُغايرة بينهما، و قول الشيخ: «ان لا يكون لهما يفرض بعد ذلك جزئاً ما للكل لكونه جزئاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل» سيصرّح بانّ حصول الجزء بعد حصول صورة الكلّ، مانعٌ و آلا لكان التّعرض للبعدية فى المقاييم، متسدركاً لا طائل تحته، فتفسير الشارح اوفق لكلام المتن آلا انّ السؤال واردٌ عليه، م.

السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكُلِّ، لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل».

معناه: انَّ الشَّكل حصل للفلك عن طبيعة قوَّة او حبت لهيولاه، اولاً تلك الصُّورة الجسميَّة المعينيَّة المختصَّة به، ثمَّ ذلك الشَّكل المعين الذي لزمها، ولم يكن الشَّكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميَّة، ويُرِيدُ بتلك القوَّة الصُّورة التَّوعية للفلك. و القوَّة اسم لمبدأ التَّغير من شىء في غيره من حيث هو غيره.

و الطَّبيعة تُطْلَقُ على معانٍ مُتناسبة و المُراد ههنا هو الذَّات نفسه، او ما يصدر عنه الفاعل لذاته فطبيعة القوَّة، هي ذات الشَّيء الذي يصدُرُ عنه التَّغيير الذَّاتي في غيره، او المصدر الذَّاتي من الشَّيء الذي يصدر عنه التَّغير في غيره.

ثمَّ قال: فلما وجب لهيولى الفلك، ذلك الامتداد و الشَّكل، وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصُّورة و الشَّكل للهيولى، ان لا يكون صورة الكلِّ ولا شكله لما يكون بالفرض، بعد حصول صورة الكلِّ جزءاً له، و قد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكلِّ، بعد حصول صورة الكلِّ. اى لما اوجبت الصُّورة التَّوعية للهيولى الامتداد المعين و الشَّكل المعين، اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكلِّ مثلها للكلِّ لكونه جزءاً حادثاً بعد الكلِّ.

و قد اختلف النَّسخ ههنا، ففي بعضها تكرَّرَ لفظه صورة الكلِّ احديهما مخفوضَةً لكون الحصول مضافاً اليها، و الأخرى مرفوعةً لكونه فاعلاً لقوله: لا يكون.

و معناه: لا يكون للجزء صورة الكلِّ بعد حصول صورة الكلِّ و هو الاصحّ، و في بعضها لم يتكرَّرَ لفظه «صورة الكلِّ» و يكون فاعل قوله: لا يكون، ضميراً يعود الى لفظ «ذلك»، فى قوله: فلما وجب لها ذلك، يعنى الشَّكل المقدم ذكره، و يجوز ان يكون فاعل قوله: لا يكون، هو ما فى قوله: ما للكلِّ و يكون على هذا التَّقدير: ما هذه، موصولةً بمعنى الذى.

قوله: «فهذا له عن عارضٍ و مانعٍ، و بسبب مقارنة ما يقبل تلك الصُّورة و يحملها و يتجزء بها».

اى: هذا الحال للفلك عن عارضٍ و هو معنى الكلِّ و الجزء المضاف احدهما الى الآخر، و مانعٍ و هو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلِّ، فانَّ هذا المعنى هو المانع

له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور، و لسبب مقارنة المادّة القابلة للصورّة الجسميّة الحاملة ايّاها المُتجزئة معها بطريان الانفصال عليها.

قوله: «و اما المقدار لو انفرد چ و لم يكن هناك شىء يُوجب شيئاً آلا الطّبيعة المقدريّة، و تلك الطّبيعة هي في نفهسا واحدة لم تصر كلاً و غير كلّ، بحسب ذلك الفرض، لا من نفسها و لا من علّة و لا من مُقارنة قابل، فلا يجبُ ان يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يختلف فيه حتّى نفس الكلّيّة و الجزئيّة، فليس يمكن ان يقال هيئها لحقها من غيرها شىء بسحب امكان و قوّة ما او صلوح موضوع لحوقاً سابقاً، ثمّ تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة».

يُريد ان المقدار لو انفرد، لم تكن الكلّيّة و الجزئيّة اصلاً فضلاً عمّا يلزمها، لانّ نفس طبيعة واحدة، لا يقتضى الاختلاف بالكلّ و الجزء، و ليس هناك علّة و لا مادّة قابلة،

چ قوله: «و اما المقدار لو انفرد»، قد بان انّ اختلاف الكلّ و الجزء، مقداراً و شكلاً انما عرض للفلك، عن ثلاثة امور و تلك الامور ملتفتية في الطّبيعة الامتدادية، فانها لو انفردت عن المادّة لم تصوّر فيها الكلّيّة و الجزئيّة فكما يمكن ان يقال في الفلك شكل الكلّ لحقه فيها سبق عن فاعل هو الصّورة التّوعية بحسب قابل و هو المادّة باعتبار أنّها محلّ الصّورة الجسميّة او الموضوع و هو جرم الفلك باعتبار انه محلّ للشكل و المقدار، ثمّ تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها، ليتمكن ان يقال: هيئها لحق الطّبيعة الامتدادية في السابق شكل الكلّ من صورة فاعلة، بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتّى يتبع ذلك مخالفة الجزء ايّاه، فظهر الفرق.

قال الامام: معنى الكلام هيئها انّ القدر الّذى ذكرناه في الفلك، هو انّ الشّكل كان ممكن الوجود في نفسه، و كان القوّة السّارية في الفلك موجبة له، و كان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله، فلا جرم حصل ذلك الشّكل لكّله، و ذلك يقتضى ان لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الّذى يفرض بعد ذلك، و هذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسميّة القائمة لا في المادّة، فقد حمل الامكان على امكان الشّيء في نفسه، و القوّة على الصّورة التّوعية الفاعلة، فبقي قوله: «من غيرها»، بلا معنى و كذا كلمة «او»، بل الواجب ايراد الـ«او» على مقتضى تفسيره، و اما الشارح فقد حمل غيرها على الصّورة الفاعلة و الامكان، على امكان الشّيء في نفسه و القوّة على المادّة القابلة، فشرحه، اطبق على المتن، م.

فاذن لا اختلاف هناك.

وتختلف النسخ هيئها، ففي بعضها هكذا: «لم تُصر كلاً و غير كُلّ بحسب ذلك الفرض لا من نفسها و لا من علة و لا عن مقارنة قابل» و هي اصحّ و في بعضها: «لا من نفسها لا من علة و لا من مقارنة قابل» و تقديره: لم يصر كلاً و غير كُلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم، اّلا من نفسها، لانه لا علة و لا قابل هناك، و الاختلاف من نفهسا باطل، لانه لا يجب ان يستحقّ الاختلاف.

ثم قال: «فليس يمكن ان يقال هيئها لحقها شيء من غيرها»، يعنى من الفاعل، ثم قال: «بحسب امكان و قوّة ما»، يعنى: المادّة الّتي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة. ثم قال: «او صلوح موضوع»، يعنى: الموضوع الّذى يحتاج المقدار و الشكّل اليه لكونهما عرضيين و قيده ب«هيئها» لانّ الفلك فيه فاعل هو الصّورة التّوعية، و مادّة هي هيولاه، و موضوع هو جرم الفلك، ثمّ تبع ذلك اللّحوق ان خالف فيه الجزء الكُلّ، و اعترض الفاضل الشارح بانّ تعليل اختلاف الفلك في الكلّيّة و الجزئيّة بالمادّة، غير

چ قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، اعلم انّ حاصل الفصل انّ الامتداد لو اقتضى الشكّل لذاته، لزم تساوى الاجسام، و الكُلّ و الجزء، من جسم واحد في الشكّل لتساويهما في المُقتضى فينتقض بالفلك، لانّ مقتضى شكله هو الصّورة التّوعية و الصّورة التّوعية للكُلّ، هي الصّورة التّوعية للجزء، مع انّ شكله كُرّي و شكل جزئه، اذا فرضنا فيه مثلثاً او مُربّعاً غير شكل الكُلّ فالمُقتضى واحد مع اختلاف الآثار و أُجيب بانّ اختلاف شكل الجزء و الكُلّ في الفلك لاختلاف مادّتيهما و الاعتراض عليه انّ اختلاف الكُلّ و الجزء، لو كان بحسب اختلاف مادّتيهما كان اختلاف المادّتين بحسب اختلاف موادّ اخرى و هلمّ جرّاً و لكن الامام اظنّب فيه و قال: القول بانّ اختلاف بالكلّيّة و الجزئيّة لاجل المادّة، غير صحيح لانّ مادّة الجزء لصورة الفلكيّة، اما ان يكون عين مادة تلك الصّورة، او يكون جزءاً من تلك المادّة، فان كان الاول، كانت تلك الصّورة و جزئها المُتساويان في الماهيّة حالين في محلّ واحد، فلم يكن احدى الصّورتين بان يكون كلاً و اخرى جزءاً اولى من العكس.

- فان قيل: لما تقدّم كلّ الصّورة حالاً، فبالمادّة على جزئها، كان كلّ الصّورة اولى بالكلّيّة من جزئها لتقدّمه، و ان كان شيئاً واحداً في محلّ واحد.

- فنقول: فالجسميّة الموجودة بلا مادّة، لم لا يجوز ان يكون وجود كلّ سابقاً على وجود جزئها و

صحيح، لأن مادتي الكُلِّ والجُزء، ان اتحدتا، كانت الصّورة و جُوزها حاليّن في محلّ واحدٍ و لم يكن احدهما اولي بالكلية من الآخر، و ان تباينت، كانت المادّة مُتخالفة في الكلية و الجزئية و حينئذٍ ان احتاجت الى المادّة، تسلسلت الموادّ و الّا فالصّورة ايضاً واحداً يتخالف فيهما من غير احتياجٍ الى مادّة.

- فان قيل: تقدّم الصّورة في الوجود و الحلول على جزئها بسبب كونها اولي بان يكون كلاً منه.

- قلنا: فليكن تقدّمها في الوجود وحده، سببٌ في المنفرد عن المادّة و الجواب انّ المادّة هي منشأ اختلاف، فهي تختلف بذاتها، و تختلفُ غيرها من الصّور و الاعراض الماديّة بها، كالزّمان الذي يقتضى التقدّم و التأخر لذاته و يصيرُ الاشياء متقدّمةً و متاخّرةً لسببه على ما سيأتى بيانه، فلذلك احتاجت الصّورة في اختلاف احوالها الى الموادّ و لم تحتج هي الى غيرها.

* تنبيه *

«هذا الحامل چ، أمّا لها الوضع من قبل اقتران الصّورة الجسميّة».

حينئذٍ يكونُ كلُّ الصّورة السّابق اولي بالكلية من جُزئها، و ان كانا شيئاً واحداً، فامكن ان يختلف الجسميّة المجرّد بالكلية و الجزئية، فان كان الثّاني، كانت المادّة المُخالفة لجزئها بالكلية و الجزئية، و ان كان ذلك لمادّةٍ أُخرى، تسلسلت و الّا لم يكن الاختلاف بالكلية و الجزئية موقوفاً على كون الشّيء في المادّة، فلا يلزمُ من عدم حلول الجسميّة في المادّة ان لا يختلف بالكلية و الجزئية و الجواب ان الاشكال و الصّور، تختلفُ بحسب اختلاف المادّة و امّا المادّة، فهي أمّا تختلفُ بذاتها كما انّ التقدّم و التأخر يعرضان الزّمانيات بواسطة الزّمان و للزّمان بحسب نفسه، لا باعتبار زمانٍ آخر، فذلك لا اختلاف بالكلية و الجزئية، أمّا يتوقّف على المادّة في المادّيات لا في المادّة، م.

چ قوله: «تنبيه هذا الحامل» المطلوب انّ وضع المادّة، تبع لوضع الصّورة حتّى انّ الصّورة ذات وضع بالذّات، و الهيولى ذات وضع بالعرض، و ذلك لانّ الصّورة الجسميّة لا ريب في أنّها متحيّرةٌ بالذّات فيكون ذات وضع بالذّات، لانّ معنى الوضع هيئنا، كونه مشاراً اليه، بأنّها هيئنا او هناك و لمّا كانت الصّورة الجسميّة هيئنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بأنّها هيئنا او هناك،

يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى، واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض و ثانياً لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيّزة بالذات، لانها اذا كانت مشاراً اليها بالذات، بانها هيئنا او هناك، فكونها هيئنا يكون ايضاً بالذات، فيكون جسماً بالضرورة، و لاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمي الفصل بـ«التنبيه».

و الشيخ لم ينبّه على المطلوب الاول و نبّه على المطلوب الثاني، بتقسيم كانه كافٍ فيه و هو ان الهيولى لو كانت وضع بالذات، فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات، فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في ساير الجهات، فيكون جسماً و قد فرضت هيولى، هذا خلف، و اما ان يكون منقسمة في جهة من الجهات، فيكون مقطوعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى، او لم تنقسم اصلاً فلا تكون مشاراً اليها بالذات، هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى و بين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات، و اما نحن فقد بيناها بالتّحيز بالذات.

- فان قلت: الدلالة منقضة بالصورة الجسمية، فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها، لكانت اما منقسمة على الاطلاق، فيكون جسماً لكونها جزء الجسم، او غير منقسمة و هو ايضاً محال لما ذكر بعينه.

- فنقول: المراد بالجسم هيئنا، ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاداً متقاطعة فليس الجسم في بادى النظر الا اياها و تبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى، لانه لما كان وضعها من قبل الصورة، كانت هذيتها منها لا محالة و الوضع مقول بالاشتراك على معان؛ احدها كون الشيء بحيث، يشار اليه اشارة حسية و هو المراد هيئنا، و الثاني جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، و الثالث المقولة و هي هيئة معلولة للنسبيتين، نسبة بعض اجزائه الى بعض، و نسبة بعض اجزائه الى غيره.

- فان قلت: الوضع باحد المعنيين الاولين، من اى مقولة.

- فنقول: هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال و هو غير معلوم. قال الشارحان: لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة، ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع، او غير ذات وضع و القسمان باطلان، وورد هذا الفصل لبيان باطلان القسم الاول، لان الحكم المذكور في هذا الفصل، هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية.

و القول بانّ الهيولى المجرّدة، ذات وضع منافٍ له، و أنّما قلنا: وضع الهيولى، أنّما هو من الصّورة لأنّ الهيولى لا وضع لها، اذا كانت بلا صورة، فإنّ الهيولى المجرّدة عن الصّورة لو كان لها وضع فى حدّ ذاتها، لكانت أمّا منقسمة فى جميع الجهات فيكون جسماً، او يكون غير منقسمة فيكون بانفراها عن الصّورة مقطع، متنهى اشارة، اى مقطّعاً ينتهى امتداد الاشارة عنده، لأنّ كلّ مقطع اشارة، فهو غير منقسم، فإنّ مقطع الاشارة لو انقسم جزئين - مثلاً - كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير، فما فرض مقطّعاً لا يكون مقطّعاً و هو محالٌ و أمّا كان كلّ ذى وضع غير منقسم، فهو مقطع اشارةٍ لأنّه غير منقسم انفكّت تلك الموجبة الكلّية، الى ان كلّ غير منقسم، فهو مقطع الاشارة.

فثبت أنّ الهيولى حينئذٍ لا تنقسم فى جهة الاشارة، فان لم تنقسم فى جهةٍ أخرى، فهى نقطة، و الّا فان انقسمت فى جهيتين فهى سطح، و الّا خط، او نقول: اذا كانت الهيولى، غير منقسمة فأمّا ان يكون غير منقسمة فى جهتين فهى الخط، او غير منقسمة فى جهةٍ واحدةٍ فهى السطح، لكن ليس شئ من النّقطة و الخطّ و السطح بالهيولى لوجهين؛ الاول، أنّ النّقطة و الخطّ و السطح، ان قامت بذواتها، كانت منقسمة فى جميع الجهات، لأنّ يمينها مغايرٌ لشمالها، و قدامها مغايرٌ لما وارتها، و فوقها مغايرٌ لما تحتها و كان منقسمةً فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها، و ان لم تقم قائمة بذواتها، كانت اعراضاً و الحاملُ لا يُبدّ ان يكون جوهرًا، و الوجه الآخر ما ذكره فى الشّرح فاصلاً بين السطح و الخطّ و بن النّقطة و هو ظاهرٌ.

و لقائل ان يقول: المراد بذات الوضع فى ترديد البُرهان، ان كانت ذات وضع فى ذاتها، فلا تُسلّم الحصر، لجواز ان يكون الهيولى المجرّدة ذات وضع و لا يكون لها الوضع فى نفسها و لا من الصّورة، بل من شىءٍ آخر و ان كانت ذات الوضع على الاطلاق، فالدليل لم يدلّ على بطلانه لأنّنا نقول: لا تُسلّم حينئذٍ أنّها لو كانت منقسمةً فى جميع الجهات كانت جسماً، و أنّما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات، فإنّ جميع الاعراض الجسمانيّة الساريّة و الهيولى المجسمة، منقسمةً فى جميع الجهات و ليست اجساماً، و بعبارةٍ أخرى: ما ذكرتم، لا يدلّ أنّا على انّ الهيولى المجرّدة، لا وضع لها فى حدّ ذاتها و لا يلزم ذمّه ان لا يكون للهيولى المجرّدة وضع اصلاً، فإنّ انتفاء الوضع بالذات، لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقاً، لجواز ان يكون ذات وضع بالغير و يمكن ان يُجاب عنه بانّ الهيولى، لو كانت ذات وضع بالغير، كان ذلك الغير، أمّا جسميّة او فى جسميّة، لأنّه لا يُبدّ ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنّه لو لم يكن للهيولى وضعٌ فى حد ذاتها و لم يكن

اقول: يريدُ بيان انَّ كون الهیولی ذات وضع امرٍ لا یقتضیه ذاتها، بل انما تستفیدُ من الصّورة الجسمیة، و هذه مسئلةٌ یتنی علیها البرهان علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصّورة الجسمیة، و ذلك لانَّ البرهان علیه، أنّها لو انفکكت عن الصّورة الجسمیة لكانت اما ذات وضع، او غیر ذات وضع و القسمان باطلان؛ اما الاول، فلانّه مُنافٍ للحکم المذكور، و اما الثانی، فلما ذكره فیما یتلو هذا الفصل، و الوضعُ یطلقُ علی معانٍ؛ منها كونُ الشیء بحیث یمکن الاشارة الحسیة الیه، و منها حال الشیء بحسب نسبة بعض اجزائه الی البعض، و منها ما هو المقولة المشهورة.

و المرادُ هیئها هو الاول، و المعنی انَّ الصّورة الجسمیة هی العلة فی كون الهیولی ذات وضع، و یتبین منه أنّها هی الّتی تفسدُ تشخّص الهیولی و تعینها علی ما سیأتی بعد.

ثمة ما له وضع فی حدّ ذاته، لم یکن الهیولی ذات وضع اصلاً و حیثنذ ان انقسم ذلك الغير فی جمیع الجهات، كان جسیمةً و الاّ كان نقطة، او غیرها فی جسیمة، فلا یكون الهیولی مجردة، هذا خلف، و قد بان انّ ما ذكره الشیخ، كما دلّ علی انَّ الهیولی المجردة لا یكون ذات وضع بالذات، دلّ علی أنّها لا تكون ذات وضع مطلقاً.

و اعلم ان قوله: «كان فی حدّ نفسه مقطع منتهی اشارة»، مستدرکٌ علی هذا التّوجیه، اذ یكفی ان یقال: لو كانت الهیولی ذات وضع غیر منقسمة، فاما ان لا یكون منقسمةً البتة، فهی النّقطة، او یكون منقسمة، فهی الخطّ او السطح، و لا یجوز ان یكون الهیولی المجردة شیئاً منهما، و اما علی ما وجّهناه فلا استدراك.

ثم انّ بین كونها مقطع الاشارة، بان كلّ مقطع الاشارة، غیر منقسم، فاما یتبین منه لو انعكست الموجبة كنفسها، و ان یتبین بتقیده بحالٍ فرض اشارة یمتدّ الیه و لا یتجاوزه كما فعله الشارح، فتلك المقدّمة مستدرکة فی البیان، و ایضاً كلام الشیخ فی الهیولی المقارنة للصّورة ان وضعها من قبل اقتران الصّورة الجسمیة و الّذی یلزّم من توجیها، لیس الاّ ان الصّورة اذا انتفت عن الهیولی، لا یكون ذات وضع، لكن لا یلزّم منه ان یكون وضع الهیولی المقارنة من جهة الصّورة، فانّ من الجایز ان یكون وضع الهیولی صفةً ذاتیةً لها، لكن حصول تلك الصّفة منها، یكون موقوفاً علی شرطٍ و هو الصّورة الجسمیة، كما انّ التّحییز صفةً ذاتیةً للصّورة الجسمیة، مع توقّفها علی وجود الحییز و كذا الاحراق صفةً ذاتیةً للنّار، مع انّ حصولها من النّار، موقوفٌ علی مماسة الخشب و علی استعداده للاحراق و علی ارتفاع المانع، م.

قوله: «و لو كان فى حد ذاته وضع و هو منقسم، كان فى حد ذاته ذا حجم.»
 اى لو كان للحامل وضع و هو قائم بذاته، خالٍ عن الصّورة، فلا يخلو اما ان يكون
 مُنقسماً على الاطلاق و فى جميع الجهات او لم يكن، فان كان مُنقسماً فى جميع الجهات،
 كان بانفراد ذاته عن الصّورة جسماً ذا حجم و قد كان حاملاً للحجم، هذا خلف.

قوله: «او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة.»
 و هذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه مُنقسماً على الاطلاق، فغير منقسم عطف
 على قوله، و هو منقسم و يريدُ به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير مُنقسم كان
 بانفراده مقطع منتهى اشارة، و ذلك لان الاشارة امتدادٌ يبتدء من المشير و ينتهى الى
 المشار اليه و ينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد، لانه لو انقسم فى تلك
 الجهة، لكان وارد المقطع شىء من المشار اليه، فاذن لا يكون المقطع مقطعاً، فكلّ مقطع
 اشارة هو ذو وضع غير منقسم، و كلّ ذى وضع، غير منقسم، فهو عند فرض اشارة، يمتدُّ
 اليه و لا يتجاوزُه يكون مقطعاً لها، و هذا هو المراد من قوله: او غير مُنقسم كان فى حد
 ذاته مقطع منتهى اشارة.»

قوله: «نقطة ان لم ينقسم البتة، او خطأ او سطحاً، ان انقسم فى غير وجه الاشارة.»
 اى ذلك المقطع، لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم، و الثانى لا يخلو
 اما ان ينقسم فى جهة واحدة، او ينقسم فى جهتين و كان الحامل على التقدير الاول نقطة،
 و على التقدير الثانى خطأً، و على التقدير الثالث سطحاً، و انما لم يحتمل قسماً آخرًا لان
 ابعاد الجسميّة ثلاثة و اذا فرض احدها مأخذاً للاشارة، لم يبق الا اثنان.

فالحاصل ان الهيولى، لو كانت ذات وضع بانفراده، كانت اما جسماً او نقطة او خطأً او
 سطحاً، و كلّ باطل، فكونها ذات وضع بانفردها باطل، و بطلان كونها احد هذه الاشياء
 يتبين من تصوّر ماهياتها، فان الجسم و الخطّ و السطح لكونها متصلة الذوات و قابلة
 للانفصال، تكون محتاجة الى حامل، فهى غير الحامل، و لا نقطة لا يمكن ان تكون الا
 حالة فى غيرها و الا لكان جزئاً لا يتجزّ و الحامل لا يكون حالاً، فهى ليست بنقطة، و

لوضوح هذه المعاني، لم يتعرّض الشيخ لبيانها، وسم الفصل بـ«التنبيه»، لأنه لم يحتج فيه
إلا في قسمة.

* تنبيه *

«فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع، ثم لحقتها الصورة، فصارت ذات وضع
مخصوص.»

يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى^(١) المجردة عنها، و يتبيّن القسم الثاني من

١. قوله: «يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى»، اراد ان يبيّن امتناع حلول الصورة في
الهيولى المُجرّدة عنها ولما كان من البين أنّ الشئ اذا لم يكن جسم، يمتنع ان يصير جسماً
سُمي الفصل بـ«التنبيه» و به يتبيّن القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة.

- لا يُقال: القسم الثاني من البرهان، هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك
غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المُجرّدة لجواز ان يكون للهيولى المُجرّدة عن
الصورة الجسمية، صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها،
فلا يلحقها الصورة الجسمية ابداً.

- لأننا نجيبُ عنه بوجهين: الاول ان الهيولى التي فرضت مُجرّدة عن الصورة، فهي بالنظر الى
ذاتها، ان لم يقبل الصورة الجسمية، لم يكن بالحقيقة هيولى، بل من المُفارقات و تسميتها
بـ«الهيولى» مجاز، و ان قُبلت الصورة، فلحوق الصورة ممكن لها، بحسب ذاتها و الممكن لا يلزمُ
منه محال، لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال.

- لا يقال: المُمتنع بالغير، يُمكن ان يستلزم ممتنعاً بالذات، كما انّ عدم العقل، يستلزمُ عدم
الواجب و هو ممتنع لذاته.

- لأننا نقول: المُمتنع بالغير، انما يستلزمُ ممتنعاً بالذات، من حيث أنّه ممتنعُ فانّ استلزم عدم
العقل، عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب و عدمه ممتنعُ، لوجود الواجب و اما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية، فلا يستلزمُ محالاً و آلا لم يكن ممكنّاً بالذات و
ههنا و كذلك لان الهيولى المُجرّدة اذا نظرنا اليها، في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة
و فرض لحوق الصورة ايها، يلزمُ منه محالاً بالذات، الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام، فانّا

البرهان المذكور في الفصل المُتقدّم.

و تقريره: انا لو فرضنا هيولى بلا صورةً جسميّةً وكانت بلا وضع بالضّورة - لما مرّ - ثمّ فرضنا، انّ الصّورة لحقتها و صارت حينئذٍ ذات وضع بالضّورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع، لكان لا يخلو اّما ان لا تتحصّل الهيولى في موضعٍ من المواضع او تتحصّل، وان تحصّلت، فلا يخلو اّما ان تتحصّل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض.

و الاوّل والثّانى من هذه الاقسام، محالان ببديهة العقل، والثّالث ايضاً محالٌ لانّ ذلك المواضع، اّما ان لا يكونُ اولى بها من غيره، او يكون اولى، فان لم يكن اولى كانت متساوية التّسبب الى جميع المواضع، فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجّح و هو محالٌ بالبديهة وان كان اولى بها، فالاولويّة اّما ان كانت حاصلة قبل ان تحلقها الصّورة او حصلت بذلك و هذان قسمان و هما ايضاً محالان، مع انّ لكلّ منهما نظيراً في الوجود، و الشيخ اوردهما و اورد نظيرهما، و بين

لم لاحظنا الاجسام و احوالها، اذانا التّفطيش عنها، الى ان علمنا فيها شيئاً غير الجسميّة و هو الهيولى.

ثمّ بحثنا عن ذلك الشّيء، هل يمكن ان يكون بدون الجسميّة حتّى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسماً فبيننا أنّها يستحيل ان يوجد بلا صورة، فهي محتاجة الى الصّورة و قد علمنا عن كلّ جسمٍ يشتمل عن هيولى، هي محتاجة الى الصّورة و هذا مطلوبُ القوم.

و قد اشار اليه الشيخ في «الشفاء»، حيث بحث عن تقدّم الصّورة على المادّة في الوجود، و اّما أنّه هل يوجد هيولى، بدون الصّورة؟ فذلك بحثٌ آخر، لا يهتمُّهم فيما هم بصددِهِ، و تقريرُ البرهان هيهنا انّ الهيولى، لو كانت مجردة عن الصّورة و كانت غير ذات وضع، فاذا لحقتها الصّورة، فلا يخلو اّما ان لا يصير ذات وضع و هو محالٌ لا المركّب من الهيولى و الصّورة جسمٌ و كلّ جسم في مكان، فهو قابلٌ للاشارة الحسيّة، بأنّه هيهنا او هناك، و اّما ان يصير ذات وضع، فاما ان يتحصّل في جميع المواضع او لا يتحصّل في شيءٍ منها و هما باطلان بالضّورة، او يتحصّل في بعضها دون بعض و ذلك البعض من المواضع، اّما ان لا يكون اولى بها و هو محالٌ و الّا لزم التّرجيح بلا مرّجّح، او يكون اولى بها و حينئذٍ اّما ان يكون الاولويّة حاصلة لها، قبل لحوق الصّورة، او بعد لحوقها و هما ايضاً محالان و لكلّ منها نظيرٌ في الوجود، فالشيخُ اوردهما و فرّق بينهما و بين نظيريهما، م.

الفرق بينهما وبين التّظهيرين، و اعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز.

قوله: «فليس يُمكن ان يُقال: ان ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك^(١)، كما يُمكن ان يُقال: لو كانت في صورةٍ توجبُ لها وضعها هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك، ثمّ لحقتها الصّورة الأخرى و أنّما ليس يمكن فيما نحن فيه، لأنّها مجردةٌ بحسب هذا الفرض.»

١. قوله: «فليس يُمكن ان يُقال: انّ ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك»، المقصودُ من هذا الكلام امران: احدهما بيان امتناع القسم الاول و هو ان يكون اولويّة حصول الهيولى في موضعٍ معيّنٍ حاصلة قبل لحوق الصّورة، و الأخرى ايرادُ نظيره و الفرق بينهما. اما بيان الاول، فهو انّ الهيولى قبل حصول الجسميّة، لا تعلقُ لها بذلك الحيزُ المُعيّن اصلاً، فحصوله في ذلك الحيز، لا يكونُ لاجل انّ الهيولى كانت في ذلك الحيز، اذا الهيولى لم يكن هناك و لا في موضع آخر و فيه نظر، لانّ غاية ما في هذا، انّ الهيولى، لا يحصل في ذلك الحيز، لاجل أنّها ما كانت حاصلةً في ذلك الحيز، لكن لا يلزمُ من انتفاء سببٍ معيّن، انتفاء المُسبّب مطلقاً، فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى، في ذلك الحيز المُعيّن، بسببٍ آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنّها كانت حاصلةً فيه؟

و الاولى ان يُقال في بيان الامتناع، انّ الهيولى قبل حلول الجسميّة، لمّا كانت مجردة عن الوضع، كانت نسبتها الى جميع المواضع و المظاهرُ على السّوية، فلا يكونُ شيءٌ منها اولي بها، و امّا التّاني و هو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصوّرة بصورة، فهي نظيرُ الهيولى المُجردة في لحوق الصّورة، مع حصولها في موضعٍ معيّن، و الفرقُ بينهما انّ حصولها في موضعٍ معيّن للموضع السّابق الواجب، او العارض.

اما الواجب، فكما انّ جُزناً من الهواء، اذا فسد الى الماء و هو في مكانه الطّبيعي، فقد حصل بعد لحوق الصّورة المائية في ذلك المكان المُعيّن، لانّ الهوائية السّابقة، كانت يوجب حصوله فيه، و امّا العارض، فكما انّ الجُزء الهوائي، اذا كان بالقسر في مكان الماء، ففسد الى الماء، فيبقى في ذلك المكان، المكان المُعيّن لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر، فحصول الهيولى في المثالين في موضعٍ معيّن، أنّما هو لاولويّة لها بذلك الموضع، سابقةً على حصول الصورة فيه، و امّا الهيولى فيما نحن فيه، فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السّابق، م.

هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره: اما بيان الامتناع، فبان هذا لا يُمكن هيناً، لان الهيولى قبل الصورة، كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن ان يُقال: ان ذلك، اى حصوله فى ذلك الموضع، أما كان لان الصورة إنما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى، لم تكن هناك ولا فى موضع آخر، ثم اشار بقوله: «كما يُمكن ان يُقال»، الى نظيره فى الوجود وهو ان تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك، كجزء من الهواء - مثلاً - فى موضعه الطبيعى، فان صورته الهوائية، توجب لمادته وضعاً هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً، اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء، فعرض لها وضع هناك، ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها، فى موضع خاص، لكون ذلك الموضع اولى بها، والأولية كانت حاصلة قبل هذا اللحق، بحسب الصورة السابقة، والاحوال لعارضة لها. ثم اشار بقوله: «و أما ليس يُمكن فيما نحن فيه، لأنها مجردة بحسب هذا الفرض»، الى الفرق المذكور.

قوله: «و ليس يُمكن أيضاً»^(١) ان يُقال: ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من

١. قوله: «و ليس يمكن أيضاً»، فى هذا الكلام ايضاً مقصودان: احدهما، بيان امتناع القسم الثانى وهو ان حصول اولوية الموضع، بعد لحوق الصورة والثانى، الفرق بينه وبين نظيره، اما الاول فلان الصورة الجسمية، نسبتها الى ساير المواضع والاضاع على السوية، كما ان الهيولى ايضاً على السوية، فيكون الهيولى المُجسمة نسبتها الى ساير المواضع على السوية، فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى.

- فان قيل: هب، ان الصورة الجسمية، لا تعين، فلهيولى موضعاً، لكن لم لا يجوز ان يُقارنها صورة نوعية فى تلك الحالة تعين لها موضعاً؟

- اجاب بان الكلام فى المواضع والاضاع الجزئية، كمواضع اجزاء الارض واطرافها، فان كل جزء منها، إنما هو فى موضع جزئى على وضع جزئى، والصورة النوعية وان عينت موضعاً كلياً إلا ان الهيولى المُجسمة يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية، فيستحيل حصولها فى بعضها ولهذا قيّد هذا القسم بالاضاع الجزئية التى لا اجزاء كل واحد.

هيهنا سؤال مشهور وهو ان يُقال: لما جاز ان يُقارن الهيولى صورة يخصها باحد الامكنة

الاضلاع الجزئية التي تكون لاجزاء كُلِّ واحدٍ - مثلاً - كاجزاء الارض، كما يُمكن ان لحوق الصورة، و هناك وضع جزئي لحوفاً يخصّصُ اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضوع، كالجزء من الهولي يصبُرُ ماناً، فيكون موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الاول و هو اقربُ مكان طبيعي للمياه، ممّا كان موضعاً لهذا الصائر ماء و هو هواء و انما لا يُمكن هذا ايضاً، لانّا جعلناها مجردة.»

و هذا بيانُ امتناع القسم الثاني و هو ان تحصلّ الأولية بعد ان تحلق الصورة بالهولي، و بيان الفرق بينه و بين نظيره في الوجود؛ اما بين الامتناع، فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي اذن تكون مُتساوية النسبة اليها، بحسب ذاتها و بحسب الصورة و حينئذٍ يستحيلُ حصولها في بعضها و هو المراد من قوله: «و ليس يُمكن ايضاً ان يُقال ان الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي تكون الاجزاء كُلِّ واحدٍ مثلاً كاجزاء الارض» و انما قيّد هذا القسم بهذا القيد لثلا يُقال: الصورة التوعية التي تقارن الصورة الجسميّة، على ما سنذكرها انما تقتضى تعيّن الموضوع، لكون كُلِّ صورة نوعية، مقتضيةً الحيّز مخصوص دون غيره، و ذلك لانّ للحيّز الطبيعي، اجزائاً كثيرة، و حصول الهولي مع الصورة في احدها دون غيره، يقتضى اولويّة. فلاجل هذا، خصّ الفرض بالقيد المذكور، ثمّ اشار بقوله: «كما يُمكن ان يُقال في الوجه الذي ذكرنا»، الى نظيره في الوجود، و ذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً بحسب الصورة السابقة، اعنى في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي، ثمّ صار ماء، فقصد الموضوع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائيّة فيه، و

الكليّة، فلم لا يجوز ان يُقارنهما صورة أخرى او حالة من الاحوال، تخصّصها ببعض اجزاء المكان الكلي، فاما النّظير، فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول، فانّ الجزء من الهواء، اذا فسد الى الماء في مكان الهواء، فلا بدّ ان ينتقل الى مكان الماء و لا ينتقل الى اى جزء اتّفق من اجزاء مكان المائي، بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول و لا يكون ذلك الا بحسب وضعه السابق، بخلاف الهولي المجردة، فانّه لا وضع لها في السابق و في قوله: «فقصد الموضوع الطبيعي للماء»، مساهلةً لانّ القصد، يستلزمُ الشّعور، اللهم اذا انبتنا الشّعور للطّابع، م.

أما لم يقصد أي جزء اتفق^(١) منه، بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي إلى الموضع الأول، فتخصّص ذلك الموضع الجزئي به، بسبب السابِق وهو معنى قوله: «بسبب لحوق الصّورة وهناك وضع الجزئي»، أي بسبب لحوق الصّورة حال وجود وضع جزئي هناك، فهيئها سببان، أحدهما الصّورة المائيّة وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقاً، والثاني الوضع السابِق وهو سبب لتخصّص الجزئي منه بالقصد. ثمّ أشار بقوله: «وأنما لا يُمكن هذا أيضاً، لأنّا جعلناها مجردة»، إلى الفرق بينهما.

ولمّا بطل القسمان، ظهر امتناع الفرض الأوّل وهو الحلول الصّورة الجسميّة في الهيولى المُجرّدة، وتبيّن من ذلك، أنّ حلول الصّورة في الهيولى، لا يجوزُ إلّا على سبيل التبدّل، بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة.

واعلم أنّ فائدة إيراد التّظهيرين^(٢)، سدُّ باب إيراد المعارضة بهما، وذلك لأنّ الحُكم

١. قوله: «وأنما لم يقصد أيّ جزء اتفق»، لفظة «أنما» لا معنى لها هيئها.

واعلم أنّ كلام الشيخ في القسمين، لا يدلُّ على بيان امتناعهما، والواجب أن لا يحمل إلّا على الفرق بين التّظهيرين وبين القسمين، وأمّا بيان امتناعهما، فلمّا كان ظاهراً من الفرض المذكور، تركه فإنّ من الظاهر أنّ الهيولى، إذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع، يكون نسبتها إلى جميع المواضع والمظاهر على السّوية، لا يحصل في موضعٍ معيّن، فكأنه قال: لو فرضنا هيولى غير ذات وضع، ثمّ لحقتها الصّورة فلا بدّ أن يصير ذات وضعٍ مخصوص ويحصل في موضعٍ مخصوص، لكنّه محالٌ لأنّ نسبة الهيولى المُجرّدة إلى جميع المواضع على السّوية، فلا يُمكن أن يقال: هناك أولويّة قبل لحوق الصّورة، أو بعده، كما بعد في نظيريهما، لأنّها مجردة بحسب الفرض، م.

٢. قوله: «واعلم أنّ فائدة إيراد التّظهيرين»، كأنّ سائلاً يقول: المُعلّل إذا قسم كلامه في الدليل إلى أقسامٍ هي محالة عنده، فلا يتوجّه منه إلّا بيان استحالتها، وأمّا إيراد نظايرها والفرق فكيف يتوجّه، مع أنّ ثبوت ما ادعاه لا يتوقّف عليه؟

– اجاب بأنّ فائدة إيراد التّظهيرين سدُّ باب المعارضة، فكلام الشيخ هيئها بالحقيقة جواباً للمعارضة المُقدّرة، فإنّه لمّا قيل أنّ الهيولى المُجرّدة، لو لحقتها الصّورة لم يكن بدّ من أن يحصل في موضعٍ معيّن، مع أنّ نسبتها إلى جميع المواضع على السّوية وهو محال.

امكن أن يعارض بأنّ الجزء الهوائي، إذا فسد إلى الماء، حاصل في بعض الامكنة الهوائية في

بامتناع حلول الصّورة في الهيولى المُجرّدة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به، يُمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى الكائن يقتضى لا محالة، الحصول في موضع الحصول، فالوجه في تخصصه باحد المواضع، هو الوجه في تخصص الهيولى المُجرّدة به.

ثمّ ان أُجيب بأنّ المخصّص وهو الوضع السابق حاصلٌ ثمّ وغير حاصل هيهنا، عورض بأنّ الصّورة الكائنة الجديدة، تقتضى الحصول في احد اجزاء مكانها الطّبيعي لا بعينه، مع أنّ نسبتها الى الجميع، واحدة فالوجه في تخصصها باحدها، هو الوجه في تخصص الهيولى المُجرّدة باحد الاحياز المُمكنة. فيُجاب بأنّ الوضع السابق ايضاً يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك و هيهنا ليس كذلك، اذا ليس له وضع سابق فلا يخصّص.

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح^(١) انّ اول الاشكالين، هو انّ الجسم العنصرى، لا

المثال الاول، او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني، مع انّ نسبته الى جميعها على السوية.

- فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين، لانه كان هناك وهو الوضع السابق، ثمّ لو عورض ثانياً بأنّ ذلك الجزء، اذا فسد الى الماء، ينتقل الى بعض امكنة الماء، مع تساوى نسبته اليها وانه ما كان هناك.

- اجاب بانه ان لم يكن هناك، كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه، فلماذا حصل فيه وهو ايضاً وضع سابق و الهيولى مُجرّدة عن ساير الاوضاع، فقد انسدت ابواب المعارضة كُلّها، و اطلاق اسم المعارضة، ليس بجيد، فكأنه لم يفرق بين النقض و المعارضة، لانّ كلاً منها، مانع عن ترتيب المدلول على الدليل و الّا فكيف يوجّه على طريق المعارضة و كيف يذكر الفرق في جوابها؟ م.

١. قوله «وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح» الامامُ اورد النقض، بأنّ الجسم العنصرى، نسبته الى جميع الصّور النوعية واحدة، لجواز تصوّره بأنّ صورةً كانت مع انّ احدى الصّور حاصلة له دائماً، فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية، مع انه يحصل في احدها، اجاب باناً لا تُسلم انّ نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصّور النوعية واحدة، بل انما يحصل له صورة نوعية، اذا كانت اولى به، وهذه الاولوية، انما حصلت، بحسب صورةٍ اخرى سابقة و هلمّ جرأً.

يجبُ اتّصافه باحدى الصّور التّوعية بعينها، مع دوام اتّصافه بها فلم لا يجوز ان تكون الهيولى، اذا اتّصفت بالجسميّة فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيّز بعينه، لكنّها تحصل في احد الاحياز.

- و اجاب عنه بكون كلّ صورة نوعية مسبوقه بأخرى، مُعدّة للهيولى فى قبول اللاحقة، و الهيولى الخالية عن الصّورة، ليست كذلك، فظهر الفرق.

- **اقول:** هذا اشكال برأسه، ليس فى الكتاب منه عين و لا اثر، و أمّا تشكيكه بتجويز اتّصاف الهيولى فى حال تجرّدها باوصاف متعاقبة، يقتضى احدها تخصّصها باحد الاوضاع المُمكنة بعد حلول الصورة فيها، فليس بشئٍ لأنّ الهيولى المُوصوفة بتلك الاوصاف، ان تخصّصت بوضع فهي غير مجرّدة، وان لم تتخصّص، فنسبتهُا مع الاوصاف الى جميع الاوضاع، واطحة.

* تذييب *

«فاحدس من هذا، انّ الهيولى، لا تتجرّد عن الصّورة الجسميّة.»

و فى نسخة «الجسمانية»، و فى نسخة «الجرمية».

ذكر الفاضل الشارح، انّ الحجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصّورة، كانت بأنّها حالة

و هذا نقض آخر، ليس فى هذا الكتاب، إلّا انّ قوله: وقد يلوح من كلام الامام، أنّه أوّل الاشكالين فيه ما فيه، لأنّه لم يورد هذا النّقض إلّا من نفسه من غير تعليق بالكتاب، ثمّ قال: لقائل ان يقول، لم لا يجوز ان يكون الهيولى المُجرّدة موصوفة بصفات متعاقبة معدّة لحصولها بعد التّجسم فى حيّز معين، كما جاز ان يتصوّر الجسم بسور متعاقبة مُقتضية لتخصيصها بصورة معينة؟

- اجاب الشارح بانّ الهيولى، مع تلك الصّفات، ان تخصّصت بوضع معين، فهي غير مجرّدة و إلّا يكون الى جميع الاوضاع على السّوية و هذا موقوفٌ على انّ معدّ الوضع، لا يكون إلّا وضعاً يمنعهُ الامام، فليس يمتنع ان يقال: تلك الصّفات، لا يخصّصُ له الهيولى بوضع، إلّا أنّها يعدها لوضع معين، حتّى اذا انتهت السّلسلة الى الصّفة الاخيرة، ثمّ استعدادها للوضع المعين، فحينئذٍ يتخصّص بالوضع المعين، و الحاصل انّ السّؤال ان اورد بطريق النّقض الاجمالى، امكن دفع بالفرق، و ان اورد بطريق النّقض التّفصيلى، لم يندفع اصلاً. م.

الانفكاك اّما ان تكون مشاراً اليها او لا تكون، وابطل الاوّل في فصل، ثمّ ابطال الثّاني في الفصل المُتقدّم بأنّها عند اقترانها بالصّورة، اّما ان تحصّل في كلّ الاحياز او لا تحصل في شيءٍ منها او في حيّزٍ معيّن، و لم يتعرّض للقسمين الاولين منها، لظهور فسادهما، بل اقتصر على ابطال الثّالث، و لاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب و لم يصرّح بثبوته مطلقاً، لانه موقوفٌ على التّنبيه لفساد القسمين المحذوفين.

اقول: و يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس^(١)، ان امتناع اقتران الهيولى المجرّدة بالصّورة، لا يدلّ بالذّات على امتناع تجرّد الهيولى عن الصّورة، بل يدلّ على ان الهيولى المجرّدة، غيرُ مقترنةٍ بالصّورة ابدأ و ينعكسُ عكس التّقيض الى ان الهيولى المُقترنة بالصّورة، غيرُ مجرّدة، اى لا تكون مجردة اصلاً، و هيولى الاجسام، هى المُقترنة بالصّورة، فهو لا تجرّدُ عن الصّورة الجسمية.

* تنبيه *

«و الهيولى، قد لا تخلو ايضاً عن صورٍ أُخرى.»
يُرِيدُ اثبات الصّورة التّوعية و هى الّتى تختلفُ بها الاجسام انواعاً^(٢).

١. قوله: «و يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس»، ان الثّابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المُجرّدة يُقارنها الصّورة بالضرّورة و هى لا تدلّ بالذّات على المطلوب و هو لا شيء من هيولى الاجسام بمجرّدة عن الصّورة، بل على ان كلّ هيولى، مجرّدة ليست مُقترنة بالصّورة بالضرّورة و ينعكسُ عكس التّقيض الى ان كلّ هيولى، مقترنة بالصّورة ليست مجرّدة بالضرّورة و ينقسمُ الى قولنا: كلّ هيولى الاجسام، هيولى مقترنة بالصّورة يُنتجُ: كلّ هيولى الاجسام، ليست مجرّدة بالضرّورة و يلزمه لا شيء من هيولى الاجسام بمجرّدة عن الصّورة بالضرّورة. ولو قال: هى لا يدلّ عليه، بل بواسطة عكسها و هو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصّورة بمجرّدة بالضرّورة و المقدمة الأخرى، فانهما ينتجان السّالبة المطلوبة، كان اخصر و احسن، م.

٢. قوله: «و هى الّتى تختلفُ بها الاجسام انواعاً»، لا شك ان الاجسام، مختلفةٌ بالحقايق فانا نعلم بالضرّورة ان حقيقة الماء، مغايرةٌ لحقيقة النار، لكنك قد علمت انها متّحدة فى الجسمية، فيكون اختلافهما اّما هو بامورٍ وراء الجسمية و هى الصّور التّوعية و هى مبادئ الآثار المُختلفة المُختصة بنوع نوع، و اّما يتحصّل الاجسام و يتنوّع بها، حتّى ان كلّ جسم و هو مركّب فى

و اعلم انّ سلب الخلوّ ايجاب المقارنة، فمعنى: لا يخلو أنّها تقارن و لما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصّورة معاً، بل تقارن واحدة منها فقط، و لا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً، بل ربّما تقارنها وقتاً دون وقت، فاورد الشيخ ههنا لفظة «قد»، الّتي تُفيدُ مع الفعل المضارع، جُزئية الحكم، ليعلم انّ الحكم الكلّي بمقارنة الهيولى، لما يقارنه من الصّور التّوعية غير واجب و ان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصّور واجباً.

قوله: «و كيف و لأبّد من ان يكون اّما مع صورة^(١) توجب قبول الانفكاك و الالتتام

الخارج من مادّة جسميّة و صورة نوعيّة، هي مبدء فصله، و أنّما اورد «قد» لانّ الهيولى، لا يقارن جميع الصّور، بل يقارن واحدة منها، فلا تقارن كلّ الصّور و ان امتنع انفكاكها عن كلّ الصّور، اقول: و من العجب ان يُفهم من «قد» انّ الهيولى، أنّما يقارنُ بعض الصّور، اذ على تقدير افادة جزئية الحكم، فجزئية الحكم أنّما لكون لجزئية افراد الموضوع، لا جزئية افراد متعلّق المحمول،

٢.

١. قوله: «و كيف و لأبّد من ان يكون اّما مع صورة»، قد تُبت انّ في الجسم، صورة جسميّة و هيولى، ففيه امرٌ ثالثٌ و هو الصّورة التّوعية، لانّ الاجسام تختلفُ بحسب آثارها، فمبدء الآثار ليس هو الجسميّة لاشتراكها، و لا الهيولى، لانّها قابلةٌ فلا يكون فاعلة فتعيّن ان يكون امرٌ آخرٌ و هو الصّورة التّوعية.

- فان قلت: اذا كان المراد انّ للآثار الّتي من الاجسام مبدء، فما وجه تخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال و غيره و امتناع قبولها؟

- فنقول: فلما كان المدعى انّ الهيولى، لا يخلو عن الصّور التّوعية و أنّما يتبيّن ذلك لو كانت لا يخلو من الآثار، حتّى لو وجد جسم، لا يكون له اثر، لم يتبيّن ذلك، فاورد تلك الاعراض لانّ الاجسام، لا يخلو عنها فصحّ أنّها لا يخلو عن مبادئها، بخلاف الآثار الآخر، مثل احراق النّار و ترطيب الماء الي غير ذلك، و أنّما قال: «الهيولى لا يخلو عن صور»، و لم يقل: الاجسام لا يخلو عنها، اشارةً الى التّلازم بين الهيولى و الصّورة التّوعية، كما بين الهيولى و الصّورة الجسميّة، هذا هو كلام الشيخ.

و زاد الشارح في البرهان اقساماً و تقريرها ان يُقال: الاجسامُ تختلف بالآثار، فتلك الآثار ليست واجبةً لذاتها، فلا بُدّ ان يكون لها مبادٍ، فمباديها اّما ان يكون هي الجسميّة او الهيولى، او

والتشکل بسهولة او بعسر، او مع صورة توجب امتناع قبول تلك، وكل ذلك غير مقتضى

امور آخر و الاولان باطلان - لما ذكرنا - فهي امور مغايرة لها، فاما ان يكون مفارقاً من الاجسام و هو ايضاً محال، لان المفارق نسبتته الى جميع الاجسام على السوية و لا يختلف آثاره فى الاجسام، و اما ان يكون مقارنة لها و هي اما ان تكون متعلقة بالهيولى، او لا تكون كذلك و الثانى باطل، لان تلك الآثار انفعالية و الانفعال لا يكون الا فى الهيولى، فتعين ان تكون متعلقة بالهيولى، فاما ان يكون اعراضاً او صوراً و الاول باطل لان تنوع الاجسام و تحصلها، يتوقف عليها، اذ الاجسام انما يختلف بحسب الآثار المخصوصة بنوع نوع و تلك الامور، مبادئ تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت و تحصلت باعتبار تلك المبادئ، فهي منوعة للاجسام محصلة لها و من المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض، فاذن هي جواهر و هي الصورة النوعية. لا يقال: لان سلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء و لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض، فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدئاً مفارقاً يسند اليه آثاره، و فرق بين النفس و بينه، بانها يتألم و يلتذ، بحسب احوال الآلات، بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار و حينئذ لم يكن معه اثبات ان لها مبدئاً فى الاجسام سلمناه، لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة و انما يكون كذلك، لو لم يكن للاجسام و هيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها، يصدر عن المفارق الآثار المختلفة، كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها.

- لاننا نقول: نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار، انما يصدر من الاجسام، فسنبين ان الاحراق، ليس الا من النار و الترتيب انما هو من الماء، الى غير ذلك، فلو لم يكن فى الاجسام الا الهيولى و الصورة الجسمية، لم يحصل تلك الآثار من الاجسام، فلا بد ان يكون فيها شىء هو مبدء لتلك الآثار، و حينئذ نقول: هذا القسم مستدرک، لان الكلام فى آثار الاجسام، فكيف ترد بين آثار المفارق و آثار المقارن، و كذا بيان انها متعلقة بالهيولى، لانه يكفى ان يقال الامور المقارنة للاجسام، اما اعراض او صور و الاول باطل، فتعين ان يكون صوراً و هو المطلوب.

- فان قلت: المطلوب ان الحصول لا يخلو عن صورة، فلو لم يكن متعلقة بالهيولى، لم يتبين المطلوب.

- فنقول: تعلق الصور بالهيولى، يدل على استلزامها للهيولى، لا بالعكس، ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضاً؟ م.

الجرمية.»

أى: وكيف يحكمُ بخلو الهيولى منها، مع امتناع خلوّ الجسم عن احد امور ثلاثة:
 احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للاجسام
 الرطبة من العنصریات، و ثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة مع
 العنصریات، و ثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكیات.
 وهذه امورٌ مختلفةٌ غير واجبة لذواتها، فهي أنما يجب بعليّ تقتضيها، ولا يُمكن ان
 تقتضيها الجرمية المُتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة، ولا الهيولى، لأنّ الفاعل،
 لا يكون قابلاً لما يفعله، كما تبين في علم «ما بعد الطبيعة»، فعلها اذن امور مختلفة ايضاً
 غير الهيولى والصورة، ويجب ان تكون تلك الامور، مقارنة لهما، لأنّ المُفارق، تتساوى
 نسبته الى جميع الاجسام، ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها، لا يتعلّق بالامور
 الانفعالية، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره، ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً، لأنّ
 الجسم يمتنع ان يتحصّل^(١) من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور.

١. قوله: «يمنتع ان يتحصّل»، لأنّ تحصل الاجسام، يتوقّف عليها و محال ان يتوقّف و محال ان
 يتوقّف تحصل الجواهر على الاعراض، فلنا بعد التّنزّل عن توقّف تحصل الاجسام عليها، لا
 نسلّم ان حصول الجواهر، يستحيل ان يتوقّف على العرض، بل يتسحيل ان يتوقّف على العرض
 القائم به، و اما على الارض القائم بشيء آخر، فهو ممنوع فانّ السّرير، لا شك انه جوهر و جسم
 و حصوله يتوقّف على الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به، ثم لم يلزم من جوهرية تلك
 المبادى، ان يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة في الهيولى و لم يتبين بعد، و الحق ان اثبات
 الجوهرية هيئنا ايضاً مُستدرِكُ فان حال الصورة النوعية مع الهيولى، كحال الهيولى مع الصورة
 الجسمية، فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلاث مقامات: الاول، ان في الجسم وراء الجسمية،
 شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال، الثاني، ان ذلك الشيء محل للجسمية، الثالث، انه متقوم
 بالحال حتى يكون هيولى محلاً و الحال صورة، فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات
 الثلاث اولها ان في الجسم وراء الجسمية و الهيولى شيئاً آخر هو مبدأ الآثار و اللوازم، و ثانيها
 انه حال في الهيولى، و ثالثها انه مقوم للحال، لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان،
 اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها، فيما يتبين من انها هي المتصلة و المنفصلة و لا
 معنى للحلول الا الاختصاص التّاعت، و اما دليل اثبات الصورة النوعية، فلم يظهر منه الا المقام

قوله: «و كذلك لا بُدُّ له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص^(١) مُتعيينين، و كُلِّ ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المُشتركة فيها.»

الجسمُ يتمتع ان يخلو عن «الايين» او «الوضع»، و يتمتع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع، فاذن جسميته تقتضى ان تكون في مكانٍ او وضعٍ غير متعيينين، ثم ان كُلَّ جسمٍ، يجب ان يختصَّ بمكانٍ او وضعٍ متعيينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني، فاذن لا يخلو كُلُّ جسمٍ عما يقتضى استحقاق مكان خاص، او موضعٍ خاصٍ مُتعيينين، و ذلك لصورةٍ غير الجسمية العامة المُشتركة - كما مرَّ - و انما لم يقتصر

الاول، و القوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني، كان ذلك عندهم ظاهرًا، و اما المقام الثالث في الصورتين، فانما يظهر من كيفية التلازم، فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية، بل شامل لها و للصورة النوعية - كما ستعرف - فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام، يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة، م.

١. قوله: «و كذلك لا بُدُّ له من استحقاق مكان خاصٍ او وضع خاص»، هذا دليل ثانٍ على وجود الصورة النوعية في الاجسام.

و تقريره: ان الاجسام، يختلف في استحقاق المكان او الوضع، اذ لا بُدُّ لكلِّ جسمٍ من مكانٍ خاص، كما لغير الفلك المحيط، او وضعٍ خاص، كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المُشتركة، فيكون لامر زياد عليها و هو الصورة النوعية، و لما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف، و في دليل آخر، من اختلافها في «الايين» فقد اسند الكيف و الاين الى الصورة النوعية و الامر الواحد، لا يقتضى اشياء متعددة بجهةٍ واحدةٍ فالصورة النوعية و ان كان امرًا واحدًا بالذات، اَلَّا انها متعددة الجهات، يقتضى بكلِّ جهةٍ ما يناسبها، و اليه اشار بقوله: و الصورة تختلف باعتبار آثارها، الى آخر، فليس معناه ان الصور النوعية، مختلفة بحسب الذات حتى يكون المُقتضى للكيف، صورة نوعية و المقتضى للاين صورة أخرى، بل معناه ان الصورة النوعية امرٌ واحدٌ يقتضى الكيفيات الخاصة بجهةٍ مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثية مناسبة للاين و يقتضى ساير الآثار بجهةٍ مناسبة لها.

و اعلم ان الدليل لم يدلُّ اَلَّا على ان للآثار مبدء في الاجسام، و اما ان ذلك المبدأ واحدٌ او متعددٌ، فلا دلالة عليه، و لعلهم انما اقتصروا على الواحد، لعدم احتياجهم الى الزايد، م.

على المكان و جعل الوضع قسيماً له، لتلا يصير الحكم جزئياً، فإنّ الجسم المحيط بالكلّ، ليس عنده في مكان و هو لا يخلو عن وضع معيّن.

و اعلم أنّ الصّور، تختلفُ باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك و عسره، تكون مناسبة للكيف، و المُقتضية لاستحقاق الامكنة، مناسبة للاين، و هكذا في سائر الاعراض و تحقّق كونها مغايرة لتلك الاعراض، ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين، و ممّا يوضح ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض، فإنّ السبب المُقتضى لسهولة تشكّل الماء و لردّه الى مكانه الطّبيعي و وضعه الطّبيعي باقي عند جموده، او اصعاده بالقسر او تكعيبه.

و الفاضل الشارح، اورد عليه شكوكاً كثيرة^{كك}، منها انّ استناد اختلاف الاعراض الى

ك قوله: «و تحقّق كونها مغايرة لتلك الاعراض»، الاعراض مُغايرة للصّور التّوعية، لانّ استحقاق الاعراض غيرٌ و حصول الاعراض غيرٌ، و استحقاق الاعراض من جهة الصورة، و توضيح ذلك بقاء الصّور و زوال الاعراض في بعض الاجسام.

و لقائل ان يقول: لمّا ثبت انّ الاعراض، مستندة الى مبادئ لها، هي الصّورة التّوعية و من الواضح البيّن، المُغايرة بين الآثار و المبادئ، فايّ حاجة الى تحقيق هذه المُغايرة و ايضاحها؟

- و الجواب أنّه ما اراد المُغايرة بين الاعراض و الصّور مطلقاً، بل اراد الفرق بينهما، في اسناد الاعراض الى مبادئ الاجسام، هي الصّور التّوعية و عدم اسناد الصّور الى مبادئ لها، في الاجسام هي صور أخرى، و ذلك لانّ الاعراض رُبما يزول مع انّ السبب المُقتضى لها باقي في الجسم، فان الماء اذا زالت برودته بملاقة النّار، فالسبب المُقتضى للبرودة باق و هو الذي بعيد البرودة الى الماء عند زوال السّخن، فلو لا انّ الماء سبباً لبرودته، محفوظة الذات، لما عادت برودته، بخلاف الصّورة، فإنّها اذا زالت، لا يعودُ عند زوال المزيل، كالماء اذا صار هوائاً لعارض، فعند زوال ذلك العارض، لا يعودُ بطبعه ماء، م.

كك قوله: «و الفاضل الشارح اورد شكوكاً كثيرة»، منها انّ الاجسام، كما اختلفت في الآثار و الاعراض، كذلك يختلفُ في الصّور التّوعية، فلو كان اختلاف الآثار و الكيفيات لاختلف الصّور التّوعية، و جب ان يكون اختلاف الصّور التّوعية، بصورٍ أخرى و يلزم التّسلسل، ثم اورد على نفسه سؤالاً تقريره مسبقاً بمقدّمة و هي أنّك ستعرفُ انّ الاجسام العنصريّة، مشتركة في المادّة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً، فمادّتها إنّما يتصوّرُ بصورةٍ لأنّها كانت موصوفة بصورةٍ أخرى

لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية، فموادها مختلفة. اذا تمهد هذا التصوير، فللقائل ان يقول: اختلاف الصور النوعية فى العنصریات، بحسب اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها فى الفلكیات، فبحسب اختلاف موادها، فان كل مادة فيها، لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها، فاجاب بانه لم يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات و الآثار فى الاجسام، بحسب اختلاف استعدادات و المواد، من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات فى العنصریات، لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها، موصوفة بكيفية اخرى سابقة، لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة، و فى الفلكيات، لان مادة كل فلك، لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها.

و جواب الشارح من وجهين: الاول انه ثبت ان آثار الاجسام و اعراضها، مبادئ موجودة فى الاجسام و لا يلزم من ذلك، ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى فى الاجسام، حتى يلزم التسلسل، لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارقة، و اليه اشار بقوله: «ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها»، اى: فى اسنادها الى مبدأ، فى الاجسام و عدم اسناد المبادئ الى مبادئ اخرى فى الاجسام على ما بيننا.

و هذا جواب عن اصل السؤال و الوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات و الآثار، لا يجوز ان يكون للاستعدادات و المواد لما بيننا ان آثار الاجسام و صفاتها و مباد تنوع الاجسام و يتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد، و لا شك ان الاستعدادات و المواد، ليست كذلك اما الاستعدادات، فلزوالها عند حصول الكيفيات و الآثار فهى يمتنع ان تكون منوعة للاجسام، و اما المواد، فلان من تلك الاحوال المذكورة، كونها ليست بمواد، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر، فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى، فقله: «الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام»، اشارة الى الاستدلال، على انها ليست باستعدادات و قوله: «و صدور الاعراض المذكورة»، الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة، و لعل هو المراد من قوله: «و سائر الاحوال المذكورة»، و الا لزم الاستدراك الزيادة فى كلام، من غير توقف المراد عليه.

- فان قلت: الاستدراك باق، اذ يكفى ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادئ، و الاستعدادات و المواد يمتنع ان يكون مبادئ فباقى الكلام مستدرک.

- فنقول: تعيّن الطّريق غير لازم و حيث سلك هذا الطّريق في الجواب الأوّل، سلك طريقاً آخرأ في الجواب الثاني و لا ارتباب في أنّ تعدّد الطّرق، ادخل في اثبات المطلوب، و عندى أنّ هذا السّؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ، و سبق توجيهه، لأنّ كلامه في مبادئ الاعراض و الآثار، لا في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها، فاذا قيل للاجسام آثار و صفات و هي مُمكنة، فلا بدّ ان يكون لها مبادئ، لم يتوجّه ان يُقال له: لو كان اختلاف الآثار لاختلاك المبادئ، لكان اختلاف المبادئ لمبادئٍ أُخرى، فإنّ البحث، لم يقع في اختلاف الآثار بل في انفسها، و لا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ، لجواز اتّحاد المبدأ و اختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل.

نعم لو وجّه الكلام، كما وجّه الامام، بان قال: الاجسام يختلفُ في كيفيات، لأنّها اما ان يقبل التّشكّل و الالتيام و الانفكاك بسهولة، او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلاً، فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات و الاحكام، ليس للجسميّة المشتركة و لا للفاعل المُباين، بل لاجل الصّور التّوعية، و ردّ عليه أنّ الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات، يختلفُ في الصّور التّوعية، فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصّفات، لصورٍ نوعية، وجب ان يكون اختصاصها بالصّور التّوعية، لصورٍ أُخرى و لا مدفع لهذا السّؤال، على هذا التوجيه لكنّه ليس بمنطبق على المتن، فإنّ الشيخ اثبت أنّ الصّور، مبادئ للكيفيات، حيث قال: اما مع صورةٍ نوعية، توجب قبول الانفكاك الى آخره، فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات، بل سبب تلك الكيفيات، ثمّ قال الامام: و ان وقعت المُساعدة على اثبات امرٍ زايدٍ على الصّور الجسميّة و المادّة في الجسم، لكن لم قلتم بأنّه لا بدّ من اثبات ذلك في كلّ جسم، فإنّ الاجسام اما عُنصرية، او فلكية، اما الفلك فلا يُمكن القطع، بانّ عدم قبوله للكيفيات المُختلفة، لاجل صورة و ذلك لانّ تلك الكيفيّة لازمة للفلك، فلو كان الصّورة الموجودة فيه فاماً ان يكون لازمة لجسمية الفلك، او لا يكون و الثّاني محال، اذ مبدء اللّازم، يمتنع او يكون ممكن الزّوال، و ان كانت لازمة، فلزومها اما النّفس الجسميّة، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً. و الأوّل باطل، لانّ الجسميّة ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام، يلزم ان يكون الصّورة الفلكيّة، مشتركة في ما بين الاجسام و أنّه محال، و ان لم يكن الجسميّة امرأً مشتركاً فيه، فقد سقط اصل الحجّة. و الثّاني باطلٌ ايضاً، لانّ الحالّ في الجسميّة، ان لم يكن لازماً، امتنع لزوم الصّورة الفلكيّة بسببهِ، و ان كان لازماً، عاد التّقسيم المذكور فيه و يلزم

التسلسل.

والرابع أيضاً باطل، لأن ذلك الشيء، أما ان يكون جسماً او جسمانياً، او لا جسماً و لا جسمانياً، والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى، حتى يقال لزومها، لو كان لجسم او لجسماني، لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث، لأن نسبتة الى جسمية الفلك، كنسبته الى جسمية غير، فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد لغيره، و ايضاً لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق، فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا توسطة الصورة. ولما بطل الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم، بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك، فليكن لزوم الكيفية لمادة من غير توسط الصورة.

- فان قلت: هذا الاعتراض غيرٌ موجِّهٍ، لأنه لو كان منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، فما هذا التقسيم، و لو كان مُعارضة و المعارض مُعلَّل، فكيف يقول: لم لا يجوز؟

- فالجواب مسبوq بمقدّمة و هي ان المُعلَّل، اذا اورد الدليل، فالسائل اما ان يسلم جميع مقدّمات الدليل او لا يسلم جميعاً، و لا شك ان عدم تسليم جميع المقدّمات، لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدّمات، و هو اما منع مقدّمة على التّعيين و هو النّقض التّفصيلي و المناقضة، و اما منع مقدمة، لا على التّعيين و هو النّقض الاجمالي، و ان سلم جميع مقدّمات الدليل، فاما ان يورد دليلاً على نفي ما ادّعاه المُعلَّل و لم يورد، فان لم يورد دليلاً على نفي ما ادّعاه حصل الالتزام، و ان اورد دليلاً على نفي ما ادّعاه فهي معارضة، ثم النّقض و المعارضة، كما يأتيان في الدليل، يأتيان ايضاً في مقدّمات الدليل، و حينئذ يكون النسبة الى الدليل نقضاً تفصيلياً على سبيل الاجمال، و مناقضة على سبيل المعارضة، فقد بان ان الاعتراض، لم يتوجّه على الدليل، الا اذا كان احد المنوع الثلاثة.

و قد يقال: المعارضة انما يتوجّه اذا كان الدليل ظنيّ الدلالة، حتى يجوز ان يتحقق الدليل، دون المدلول، و لو كان قطعياً الدلالة و قد سلّم الدليل، فلا بد ان يسلم المدلول، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم، و هذا ليس بشيء، لان المعارضة، لو قامت و تمت، دلّت على ان في مقدّمات دليل المُدّعي، مقدّمة كاذبة، فهي في القطعيّات كالنّقض، و ترتيب المنوع ان تقدّم النّقض على المناقضة و هما على المعارضة.

اذا ثبت هذا التصوير، فنقول: ذلك الاعتراض نقضٌ اجمالي، و تقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك، ليس بتام، لان احد الامرين لازمٌ و هو اما وجود محال من المحالات، او

انتقاء مقدّمة من المقدّمات و الأوّل باطل، فتعيّن منع مقدّمة من المقدّمات و قد ظهر ان لا معنى للتّقصّ الاجمالي الّا منع مقدّمة لا على التّعيين.

و اما العناصر، فثبت انّ إحدى صفتيها؛ و هما سهولة قبول الاشكال و صعوبته من قبل الصّورة التّوعية، لكن الأخرى يجوز أن لا يحتاج إليها و أنّما يحتاج، لو كانت وجوديّة و هو ممنوع، اجاب الشّارح بأنّ الصّورة التّوعية، ليست لازمة لجسمية الفلك، لأنّها لو كانت لازمة، لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المُختصّة بالفلك، و الأوّل باطل، لأنّ الجسمية مشتركة، فلو كانت الصّورة التّوعية لازمة لها، لكانت مشتركة بين الاجسام و هو محال، و الثّاني ايضاً باطل، لأنّ خصوصيّة الجسمية و نوعيتها، أنّما هي بالصّورة التّوعية، فهي ليست لازمة لها، بل مُستلزمة مستتبعة ايّاها، و حينئذٍ سقط القسمة المذكورة لا بتناها على لزوم الصّورة التّوعية للفلك، و اذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك، لم تتأت تلك القسمة، لأنّ لزوم الجسمية لصورة الفلك، أنّما هو لنفس صورة لا لشيءٍ آخر، و اما استناد الصّورة الى المادّة، فغير معقول، لأنّ القابل، لا يكون فاعلاً.

و لعلّه يوردُ هذا الكلام معارضة في مقدّمات التّقصّ و الّا لم يتوجّه اصلاً، و فيه نظر، لأنّا نقول: هب، انّ الصّورة التّوعية، سببٌ لاختصاص الجسمية الفلكية، لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المُختصّة، غاية ما في الباب، أنّهما يكونان مُتلازمين و كيف لا تكون لازمة و هي ممتنعٌ افكاكها من الجسمية المُختصّة، و الممتنعُ الانفكاك عن الشّيء لازمٌ له، و ايضاً مقدمة التّقصّ، ليست لزوم الصّورة للفلك مطلقاً، بل على تقدير وجود الصّورة فيه، فان اراد بقوله: «الصّورة التّوعية ليست مُلازمةً للفلك»، أنّها ليست لازمة للفلك، على تقدير كونها موجودة في الفلك، فهو لا ينافي لزوم الصّورة على ذلك التّقدير، لجواز لزوم الصّورة و عدمها معاً، على ذلك التّقدير، و أنّما لم يجز، لو لم يكن محالاً و هو أوّل المسئلة، و ان اراد أنّها ليست لازمة للفلك مطلقاً، فهو ايضاً لا ينافي المُلازمة بين لزوم الصّورة و وجودها في الفلك، اذ انتفاء اللازم لا يستلزمُ كذب المُلازمة، على أنّه سبق ممّا يؤيد كلام الامام، حتّى يُمكن ان يُقال: لو كانت الصّورة موجودة في الفلك، لكانت لازمة لجسمية الفلك، لما تبيّن و اللازمُ منتفٍ لما ذكره الشارح، لكنّه حينئذٍ يصيرُ معارضة. و السّؤالان و اردان على قوله: «اسناد الصّورة الى المادّة غير معقول»، كما لا يخفى.

فقد ظهر انّ كلام الشارح في هذا المقام، خارجٌ عن هذا التّوجيه، و الحقُّ في الجواب، انّ لزوم

الصور المختلفة، يقتضى اسناد الصور ايضاً الى غيرها من الامور المختلفة، فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات، قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة؟

الصورة النوعية للفلك، لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللزوم، كما يستند الى ذات الملزوم و الى غيرهما، و حينئذ نختار من القسمة، ان اللزوم، لما لم يكن حالاً في الجسمية و لا محالاً و لا جسمانياً و هو ليس بمفارق، فلا محذور و من ههنا يتبين ان مراده من سقوط القسمة، لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه، فهو بين البطلان، فمن البين ان يتجه ان يقال: لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك، كان هذا اللزوم اما للجسمية، او للحال فيها او للمحل، او لغيرهما، فان هذا ترديد في اللازم، كما ان ذلك ترديد في الملزوم.

و لو كان المراد ان الكلام في الاقسام، لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها، فهو ليس بفارق بين اللزومين، لوروده لزوم الصورة للجسمية، كما يرد على لزوم الجسمية للصورة، ثم قال الامام: هب، ان الصحة التي ذكرتموها، يدل على ان في الاجسام اموراً موجودة، هي اسباب لهذه الاحكام، لكن المطلوب ان فيها صوراً اخرى، و مبادئ الاحكام لا يجب ان يكون صوراً اخرى، لجواز ان يكون اعراضاً، فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور، اسباب لوجود الاجسام، حتى يثبت كونها صوراً و هذه مناقضة، و الشارح لم يوردها، لانه اثبت في الدليل كونها صوراً، ثم قال: و انا الى الآن، ما رأيت منهم على ذلك احداً تشاغل باقامة البرهان، و غفل عن البحث عن كيفية التلازم، فان نتيجته هي ان الصورة علة للهولي في الوجود، و المراد بالصورة هناك، ما هو اعتم من الصورة الجسمية و الصورة النوعية، و لقد احسن، حيث قدم النقض بالوجهين، ثم اورد المناقضة، ثم المعارضة بوجهين؛ اولهما ان هذا الصورة، محتاجة الى الجسمية، لانها اما ان تكون حالة في الجسم، او في الهولي، بشرط حلول الجسمية، فالجسمية ان كانت معلولة لها، لزم الدور و الا لم يكن صوراً، لانها لا يكون مقومة للجسمانية.

و جوابه: سلّمنا ان هذه الصورة، ليست مقومة للجسمية، لكن لا يلزم منه، ان لا يكون صوراً، اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية، بل شرطها تقويم الهولي و سياىء بيان انها مقدمة للهولي، من غير دور، فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهولي بالصورة، يعلم من بحث التلازم، فاي حاجة الى اثبات جوهريتها هنا؟ م.

و الجوابُ عنه ما مرّ، من بيان مُغايرة الاعراض و مبادئها و امتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ، و سائر الاحوال المذكوره، فان سُميت تلك المبادئ، بعد وضوح ما تقدّم بالكيفيات، فلا مضيقه في التسمية اّلا أنّه ينبغي ان يُنسب اليها تحصل الاجسام انواعاً و صدور الاعراض المذكوره، وليست الاستعدادات و لا المواد كذلك.

و منها انّ الفلك، لا يحتاجُ الى هذه الصّور، فانّ اعراضه لا تزول، و ذلك لانّ هذه الصّور، لو فرضت للفلك، لكانت لازمه ايضاً لا محالة، و يكون لزومها له اّما للجسميّة او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً.

و ا بطل الاقسام، اّلا كونه لما يكون محلاً، ثمّ قال: فليكنّ المحل، سبباً للاعراض اللازمة من غير توسّط الصّور، و ايضاً جميع العناصر، لا يحتاجُ اليها، لجواز ان يكون بعض تلك الصّور اعداماً للبعض، كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته، فانّ من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولته و بالعكس، و مبدء العدم، يجوز ان يكون عدماً، و الجوابُ ان استلزم الجسميّة المطلقة لهذه الصّور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة، و كذلك الجسميّة المختصّة بالفلك، لانّ سبب اختصاصها بالفلك، هو هذه الصّور لا غير، فاذا القول بلزوم هذه الصّور للجسميّة غير معقول، بل الواجب ان يُعكس و يُقال: الجسميّة لازمةٌ لصورة الفلك و حينئذٍ تسقط القسمة المذكوره، لانّها تلزمها لانّها صورة الفلك لا غير، و اّما استنادها الى المحلّ على ما ذكر، فغير معقولٍ لامتناع كون القابل فاعلاً، و اّما جعل بعض صور العُنصريّة اعداماً فغيرُ معقول، لانّ الاعراض المذكوره، ليست بعدميّة، اّما الاينيّة فظاهرٌ و اّما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها، و الامور الوجوديّة، لا تصدر عن الاعدام.

و منها المُعارضة اوّلاً بانّ هذه الصّور، محتاجةٌ الى الجسميّة، فالجسميّة ان كانت معلولة لها، لزم الدّور و اّلا لم تكن الصّور مقومة للجسميّة، فاذا لم تكن صوراً، و ثانياً بانّ القول بكون تلك الصّور مصادر لاعراض مختلفة، غير مترتبه بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الالين و كذلك من سائر الابواب، من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض، يناقض القول بانّ الكثير، لا يصدُر عن الواحد.

و الجوابُ عن الاوّل، انّ الصّور، ليس من شرطها ان تقوّم الجسميّة، بل من شرطها ان تقوّم الهيولي، و هذه الصّور، تقومها من غير دورٍ على ما سيأتى بيانه، و عن الثّاني انّ

الكثير، يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضمام أمورٍ وشروطٍ مختلفةٍ إليه، فهذه الصّور تقتضى التأثير فى التّغْيَر، بحسب ذاتها و التّأثر من الغير بحسب المادّة، وحفظ الاين بشرط الكون فى مكانها و العواد اليه بشرط الخروج عنه، وهكذا فى البواقي، فهذا حل تلك الشّكوك على قواعد الشيخ، من غير الاحتيال الذى اوجبه هذا الفاضل.

* اشارة *

«و اعلم أنّه ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتّى تتعيّن صورة جِرمانية^(١) و الّا

١. قوله: «ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتّى يتعيّن صورة جرمانية»، هذا الفصل، لا يتحقّق الّا بعد تقويم مقدّمة و هى انّ الطّبيعة التّوعية، اذا حصلت فى العقل، لم يمتنع من حملها على كثيرين، و الشّخص اذا حصل فى العقل، امتنع من حمل على كثيرين، فلو لم يكن فى الشّخص امرٌ زايدٌ على الطّبيعة التّوعية، لم يختلفا من هذا الوجه، و ذلك الامر الزّايد، هو التّشخص و التّعيّن، و قد عرفوه بأنّه صفة يمنع وقوع الشّركة فى موصوفها.

فثبت انّ الشّخص، مركّب فى العقل من الطّبيعة التّوعية التّشخص، و هل هو كذلك فى الخارج حتّى انّ فى الخارج موجودين: احدهما الطّبيعة التّوعية و الآخر التّشخص، او ليس فى الخارج الّا امرٌ واحدٌ بالذّات و الوجود اذا حصل فى العقل، تعدّد كمال التّوع مع الجنس، فانّ فى التّوع امرٌ زايدٌ على الطّبيعة الجنسيّة، اعنى الفصل و هما متحدان فى الخارج بالذّات و بالوجود و قد سبقت الاشارة الى انّ هذا، هو الحق، لكنّ الاشبه بكلام القوم، أنّه زايدٌ على الطّبيعة التّوعية فى الخارج، ثمّ ان تعيّن التّوع اّما ان يكون معلولاً للماهيّة، او لا يكون، فان كان معلولاً للماهيّة كواجب الوجود، ينحصر نوعه فى شخصه، و ان لم يكن، فامّا ان يكون الفاعل كافياً فى فيضانه، و اّما ان لا يكون، فان كفى كالعقل، كان ايضاً نوعه منحصرأ فى شخصه، فانّهم يقولون: العقول انواعٌ متباينٌ منحصرأ فى اشخاص، و ان لم يكف، بل لا يبدّ من القابل، فامّا ان يتحدّ القابل، فنوعه ايضاً فى شخص كالفلك، فانّ له مادّة واحدة لا ينفصل، او يتعدّد القابل، فيتعدّد التّعيّنات، بحسب تعدّد العواد، و هذه هى قاعدتهم، ان تعدّد الطّبيعة التّوعية بحسب تعدّد المادّة، لانه لو لا المادّة، كان الفاعل كافياً فى افاضة، فلا يبدّ ان يكون نوعه منحصرأ فى شخص و قد فرضنا فيه التّعدّد، هذا خلف.

و اذا تقرّر هذا الكلام، فنقول: كلامُ الشارح، أنّه قد ثبت انّ الجسميّة ليست قائمة بذاتها، بل هى

فى الحامل و ثبت أنّها غيرُ منفكّةٍ عن التّناهى و التّشكّل محتاجةٌ فيهما اليه، فقد ثبت أنّ الجسميّة فى وجودها و تشخّصها محتاجةٌ الى الحامل، فاراد ان يبيّن أنّ الحامل، لا يكفى فى تشخّصها، بل لابدٌ من اّشياءٍ آخر، و ذلك أنّ الاجسام العنصريّة، يختلفُ فى الاقدار و الاشكال، فلو كانت الهيولى كافية فيها، كانت الاقدار و الاشكال مُتشابهةً لاشتراك الهيولى فى الاجسام العنصريّة، فلا يلزمُ منه تشابه الكُلّ و الجزء، فإنّ الكليّة و الجزئية، أنّما هى بالمادّة، لا بالمقدار، فجاز ان يكون الاجسام مختلفةً بالكليّة و الجزئية و يكون مع ذلك يتشابه فى المقدار، اذا المقدار عارض و التّشابه فى العارض، لا يستلزمُ التّشابه فى المعروض و هذا الكلام، مشتملٌ على ثلاثة ابحاث:

البحثُ الاول، فى احتياج الصّورة الجسميّة فى تشخّصها الى الهيولى، و هذه المسئلة مُستفادَةٌ من القاعدة المذكورة، أنّها لما لم يتبيّن بعد، بيّنها هيئنا بوجهٍ آخر، و قد اشار الشيخ اليه فيما سبق و فيه نظرٌ، فإنّ الثّابت بالبرهان، ليس أنّ الصّورة محتاجةٌ الى الهيولى فى تنهايتها و تشكّلها، فمن اين يلزم أنّها محتاجةٌ فى تشخّصها اليها، و احتياجُ العوارض الى شىءٍ لا يستلزم احتياج المعروض اليه.

و البحثُ الثّانى، أنّ الهيولى، لا يكفى فى تشخّص الصّورة، و ما ذكره، لا يدلُّ أنّا على أنّها غير كافية فى تعيّن المقدار و الشّكل و لا يلزمُ منه أنّها لا يكفى فى تعيّن الصّورة فمن الجايز أنّها تكفى فى تعيّن الصّورة، و لا تكفى فى تعيّن الشّكل و المقدار، حتّى يكون الصّورة مُتشابهةً مع اختلاف المقادير و الاشكال، و يمكنُ ان يتفصى عن البحثين بان يُقال: لا معنى لاحتياج الصّورة فى تشخّصها الى الهيولى، أنّا احتياجاها فى كونها معروضةً للعوارض الخارجيّة الى الهيولى، و ربّما تقف فيما سيأتى، على ما يحقّق ذلك.

و اما ان تشابه الكُلّ و الجزء، غيرُ لازمٍ، ففاسدةٌ لأنّ عظم الكُلّ من لوازمه و انتفاء اللازم، مستلزمٌ لانتفاء الملزوم، و الحقُّ أنّ اللازم، ليس هو التّشابه، فإنّ التّشابه، يستدعى التّعدد و لو كانت هيولى العناصر كافية فى تعيّن الصّورة، لم يوجد من الصّورة أنّ شخصٌ واحدٌ و كذا فى المقدار و الشّكل، لما تقرر أنّ هيولى العناصر، شخصٌ واحدٌ.

و البحثُ الثّالث، فى العلل الأخرى الّتى اشار اليها بقوله: «الى معيّنات و احوال متّفقة من خارج»، حملهما الامام على المُعدّات، فإنّ اختلاف الصّور و اختلاف المقادير و الاشكال فى الاجسام العنصريّة المُشتركة فى المادة، ليس أنّا بحسب اختلاف الاستعدادات، و اختلاف تلك

الاستعدادات بحسب استعداداتٍ أُخرى، حتّى انّ كل سابق، سواءً كان صورةً أو مقداراً، او شكلاً فهو مُعدٌّ لللاحق، وجعل هذا الكلام جواباً لسؤالين وتقريرٌ جوابه عن السؤال الاول، أنّا لأُسَلِّمُ انّ لزوم المقدار والشكل، لو كان للحامل، لزم استواء الاجسام العُنْصَرِيَّةِ فى المقدار والشكل و أنّما يلزمُ لو كان لزوم المقدار والشكل، لمُجرّد الهيولى وليس كذلك، بل لمقادير و اشكال سابقة مُعدّة و عن السؤال الثّانى، أنّا لأُسَلِّمُ أنّه لو كان اختصاص بكلّ كَيْفِيَّةٍ لاجل صورةٍ كان الاختصاص بكلّ صورة بصورة أُخرى، بل بصورةٍ سابقةٍ مُعدّة.

فقله فيما نقله الشارح: انّ اسباب الاختلافات، اشارة الى جواب السؤال الثّانى، اى الاختصاصات فى الصّورة التّوعية، و على هذا، لا حاجة للامام الى اثبات المُعدّات، فان سند المنع، لا يلزم اثباته.

و اما الشّارحُ فقد حمل العلل الأخرى على العلل الفاعلية، لتشخّص الصّورة و انّ المادّة علّة قابلة و لا بدّ مع العلة القابلة من العلة الفاعلية، فاولاً فسّر المعيّنات بالمشخّصات، فانّ اجزاء العناصر مادّتها مُتّصلة بالمادّة الكلّية، فاذا انفصلت عنها، حصل لها كميّة مخصوصة و كَيْفِيَّةٌ مخصوصة و شكلٌ مخصوص، فهذه الاعراض الخارجية المُكتنفة بها، هى المشخّصات، كما اذا اخذنا ماء من البحر، فلا شكّ انّ ذلك الماء، لا يتعيّن فى الخارج اّلا اذا حصل له انقطاع من البحر و كميّة و هيئة مخصوصتان، و فسّر الاحوال المُتّفكّة من خارج، بالامور الاتّفاقية الّتى يندُر وجودها، فانّ علل الاشخاص - من حيث أنّها اشخاص - لا بدّ ان يشتمل على امورٍ لا يوجد اّلا مرّةً واحدةً، فانّها لو وجدت مرّتين، يلزم وجود الشّخص الواحد مرّتين و أنّه محال.

ثمّ ذكر انّ المراد بالمعيّنات و الاحوال الاتّفاقية، العللُ الفاعلية، لتشخّص الصّورة و هى القوى السّمّاوية و الاحوال الارضية الّتى هى الصّور السّابقة و التّغيّرات الطّبيّعة و القواسر الخارجية، و فيه نظر، لانّ القوى السّمّاوية تأثيراتها و آثارها، غيرُ ثابتةٍ و لا شكّ انّ تشخّص الصّورة امرٌ ثابتٌ، و غيرُ الثّابت يمنعُ ان يكون علة فاعلية للثّابت، و كذا القول فى التّغيّرات الطّبيّعة من الاحوال الارضية، و اما الصّور السّابقة، فهى لا يجمعُ تشخّص الصّورة اللاحقة، فكيف يكون علةً فاعليّةً له، و كذا القواسر الخارجية، كما فى فصل بعض العُنْصُرِ منه فانّ القسر على الفصل، ممّا بعد حصول من المبدأ و ايضاً فقد فسّر المعيّنات اّولاً بالمشخّصات و ليس من العلل المذكورة ههنا مشخّصات فقد فسّر المعيّنات ههنا بما ليس بمعينيّات.

و يمكن ان يُجاب عن الاول، بانّ المراد من العلل الفاعلية، معدّات الصّور الشّخصية، فانّ العلل

لوجب التّشابه المذكور، بل يحتاجُ فيما يختلف احواله الى معيّنات و احوال متّفقه من خارج، يتحدّدُ بها ما يجبُ من القدر و الشكل.»

قد اشار الشيخ فيما مرّ، الى أنّ الصّورة الجسميّة، محتاجةٌ في وجودها و تشخّصها الى الهيولى، لكونها غيرُ منفكة في الوجود عن التّناهي و التّشكل و محتاجةٌ فيهما اليها، فاراد ان يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها الى الهيولى، تحتاجُ الى اشياءٍ آخر، غير الهيولى، لولاها لكانت الاقدار و الاشكال متشابهةً، اذا كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة. و ذكر الفاضل الشارح، أنّ هذا الكلام، يصلح جواباً عن سؤالٍ يذكر على دليلين مما مرّ: أوّلهما، أنّه لمّا استدلّ على أنّ الصّورة، لا تنفك عن الهيولى، بان قال: لزوم المقدار و الشكل، أمّا للصّورة و للفاعل او للحامل و التزم بأنّه للحامل، فكان لقائل ان يقول: العنصريّات في المواد، فيجبُ استوائها في المقدار و الشّكل و ثانيهما أنّه لمّا استدلّ على اثبات الصّور التّوعية باختلاف الكيفيّات، فكان لقائل ان يقول: لو كان الاختصاص بكلّ كيفية لاجل صورة، لكان الاختصاص بكلّ صورة، لاجل صورةٍ أخرى، ثمّ لمّا كان الجوابُ عنهما واحداً آخره الى هيهنا و الجوابُ أنّ اسباب الاختلافات و الاختصاصات، هي الامور السّابقة المُعدّة للامور اللاحقة له.

«لا يكفي ايضاً وجود الحامل، حتّى تتعيّن صورة جرمانية»، اي حتّى تتشخّص، فإنّه

المُعدّة معدودةٌ في جانب العلة الفاعليّة و الفاعلُ يقتضى تشخّص الصّورة او المقدار في القابل لمعدّات، و عن الثاني بأنّه وان لم يذكر المشخّصات في التّفسير الثّاني إلّا أنّها مُرادَةٌ فيه و أمّا لم يذكر تعويلاً على ما سبق و الحائق المتعلّم الذّكي به.

فحاصلُ كلامه، أنّ الهيولى، غير كافيةٍ في تشخّص الصّورة، بل لا بدّ في معها من مشخّصات معدّات و لكن الشيخ وصف العلل، بأنّها يتحدّدُ بها، ما يجبُ من المقدار و الشّكل و لا شك أنّ المُشخّصات، لا يحدّد المقدار و الشّكل، فإنّ الشّكل، لا يتحدّد بنفسه، و ايضاً لمّا كان حاصل كلام الشيخ، أنّ الصّورة، يحتاجُ في تهايتها و تشكّلها و مقدارها، الى الهيولى و هي لا تكفي في هذه العوارض، بل تحتاجُ الى امورٍ آخر، فكيف يُقال من الامور الآخر هذه العوارض، و كان الامام اقتصر على المُعدّات، لاجل هذه الدّقيقة و ربّما يختلج في الخاطر أنّ المُعيّنات تصحيف المُعيّنات من الاعانة، فإنّ المُعدّات معيّناتٌ للفاعل على الافاضة، م.

ذكر ان الصّورة، تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار، والشكل لا تشابه الجزء والكُلّ، فانّ الجزء والكُلّ، لا يجب ان يتّحدا مع وجود المادّة القابلة للانقسام.

قوله: «بل يحتاج فيما يختلف احواله»، اي: اجزاء العناصر المختلفة الاقدار و الاشكال، «اي معيّات»، اي الى مشخّصات، وذلك لانّها لا تحتاج الى علل للماهية و الحقيقة، بل تحتاج الى علل تفيّدُ تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلية.

قوله: «واحوال متفقّة من خارج»، وكان ينبغي ان يقول: و احوال مختلفة من خارج، لانّ سبب المختلفات، ينبغي ان يكون مختلفاً، لا متفقاً، لكنّه اراد بها، الاحوال الاتفاقيّة و هي التي يكون وجودها غير دائم و لا اكثرى، فانّ الاشخاص، من حيث لا تتماثل، تحتاج الى علل يندرُ وجودها، لتصير بانضياها الى سائر العلل عللاً لا تتماثل.

و يُريدُ بالمعيّات و الاحوال المُتفقّة من خارج، العلل الفاعلية و هي القوى السّماوية، و الاحوال الارضية التي هي الصّور السابقة، و التغيّرات الطّبيعيّة، و القواسر الخارجيّة، فانّ جميع ذلك علل فاعليّة لتشخّص الصّور، و اما الحامل، فهو علّة قابليّة.

قوله: «و هذا سرّ تطلّع منه على اسرارٍ اخرى.»

اقول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علّة مُعدّة للاحق، سرّ عظيم^(١)، تطلع على

١. قوله: «كون كلّ سابق علّة مُعدّة للاحق سرّ عظيم»، هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل، حيث جعلها سنداً للمنع ألاّ أنّه لما جعلها السّر، وجبّ عليه ان يشتها ههنا، فقد اخلّ بالواجب، و اما الذي ذكره الشارح من انّ المادّة علّة قابلة فلا بدّ معها من العلّة الفاعلة، فهو لا يتمّ لما تبين من انّ مراده من العلّة الفاعلة، العلّة المُعدّة، فنقول: كلّ حادث لا بدّ له من علّة تامّة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة، سواء كان ذلك الحادث صورةً او عرضاً مقداراً او شكلاً، او غيرهما و ألاّ لزم قدم الحادث، لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة بالضرورة، فلا بدّ ان يكون شيء من اجزائها حادثاً و ذلك الحادث ايضاً يحتاج الى علّة تامّة غير قديمة بجميع اجزائها.

و هذه الحوادث، اما ان تكون متتابعةً او متساوقةً، لا سبيل الى الثاني، لما استعرفه، فتعيّن ان

يكون قبل كلِّ حادثٍ، حادث لا الى بداية، و من الظَّاهر انَّ تلك الحوادث، كلُّما يخرج شيئاً فشيئاً من العدم الى الوجود، يقربُ المعلول الى تأثير العلة، اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد، و لا معنى للاعداد اأ هذا القدر، ثمَّ انَّ هذا القرب و البعد، لا يكون في العدم، فلا بدَّ ان يكون في شيءٍ موجودٍ له تعلُّق بالمعلول و هو المادَّة، و القرب و البعد بحسب اختلاف استعداداتها، فاذن ثبت عن كلِّ حادثٍ سابقٍ، معدُّ للاحق في قابل.

- فان قلت: السَّابقُ المُعدُّ، اما ان يتوقَّف عليه اللاحق، او لا، فان لم يتوقَّف عليه لم يكن مُعدُّاً له و اأ فعند انتفاء السَّابق لا يُوجد اللاحق قطعاً، فلا يوجدُ المعلول.

- فنقول: للمُعدِّ عدمان؛ عدمٌ سابقٌ ازليٌّ و عدمٌ لاحقٌ ابدئى و المعلول يتوقَّف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول اأ اذا وجد السَّابق و انعدم، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السَّرية، فمنها ان ليس للحوادث بدايةً زمنيةً، فانه لما كان كلُّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان اأ و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كلُّ سابقٍ بعدُ اللاحق، يكون كلُّ لاحقٍ مسبوقاً سابقاً، لانه لما كان كلُّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان اأ و يوجد فيه حادث، خ، ل) و هي هنا شيءٌ و هو انَّ الذي يقتضى هذا السَّر، ليس هو اعداد كلِّ سابقٍ بل مسبوقية كلِّ حادثٍ بآخر، فالصَّواب ان جعلت المسبوقية السَّر العظيم، ليترتب عليه هذا السَّر وغيره، و منها انه لا بدُّ من حركة سرمدية لا بداية لها، فهو لازمٌ من القاعدة، لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت مُتسابقة، لم يوجد اأ في ازمنة متسابقة غير مُتناهية و الزمان مقدار الحركة، فيكون في الوجود زمانٌ مستمرٌ و حركةٌ مستمرة لا الى بداية، و اما انها لا نهاية لها، فغير لازم من القاعدة و انما يلزم منها لو لزم ان يكون كلُّ حادثٍ حادثاً لا الى نهاية، كما لزم ان قبل كلِّ حادثٍ، حادثاً لا الى بداية، لكنَّهُ مُبرهنٌ عليه، فان ارتفاع الحادث، لا يكون اأ بارتفاع علته التامة المُركبة من وجودٍ و عدمٍ و لا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود، فان ارتفاع ذلك الوجود ايضاً لا يكون اأ بارتفاع وجودٍ آخر و هكذا، و ترتب العدم الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المُحال و تعين ان لا يكون ارتفاع الحادث اأ بارتفاع عدمٍ و ليس عدماً لاحقاً لامتناع العود فهو عدمٌ ابدئى ان يكون عدماً سابقاً ازلياً و ارتفاع العدم الازلي لا يكون اأ بوجود حادثٍ آخر، فاذن لا بدَّ ان يكون بعد كلِّ حادثٍ آخر، لا الى نهاية، فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليَّة الحكم الاوَّل و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثَّاني، هذا بيان ما ذكره الامام و اما ما قاله الشَّارح فظاهر.

اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بدايةً زمانية، وأنه لا بُدَّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية، لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة، وهذا السرّ بعينه، هو الجواب عن السؤال المذكور.

اقول: ومن تلك الاسرار، التنبيه بوجود مبدئٍ قديم، يُفيض وجود هذه الحوادث، عند حصول الاستعدادات ووجود جسمٍ يتحرّك الحركة المتصلة على الدوام، وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امورُ العالم، على ما هو عليه في نفس الامر.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و اعلم ان الهيولي، مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة^(١)، فاما ان تكون

و نحن نقول: ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات و المتغيرات، لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث، لا يكون بحسب استعداداتٍ متسابقةٍ و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمانٍ مستمرٍ بحركةٍ مستمرة لا الى بداية، ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد، لما حدث حادثٌ بل يكون جميع الاشياء ازلماً ابدياً لان المبدأ الاول، لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضاً دائماً، فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية، ابتداء عالم الحدوث، فان لها جهتين؛ دوامها و تجددها، فهي من حيث استمرارها و دوامها، مستندة الى علة دائمة الوجود، و من حيث تجددها يصير سبباً للحوادث، لانه لما تجددت، تبدلت اوضاع الجسم المتحرّك بها و بحسب تبدل الاوضاع، يختلف استعدادات القوابل، فيحدث الحوادث، فهي واسطة بين العالمين و لو لا وجودها، لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادئ الدائمة، م.

١. قوله: «و اعلم ان الهيولي، مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة»، لا يخفى على من تأمل هذه الفصول، ان المقصود ههنا، كون الصورة جزءاً من علة الهيولي و الشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما، و الشيخ ايضاً اشار في «الشفاء» اليه، و لو ثبت ان الهيولي مُفتقرة في وجودها الى الصورة و انها ليست علةً مستقلة، حصل المقصود بمجرد هاتين المُتقدّمين، فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلاً، و ايضاً فقول الشيخ: «او يكون لا الهيولي، يتجرد عن الصورة»، مستدرِكٌ لانه لو حذف من البين، ليتّم الكلام بدونه، فانه لما تفرّر عليه الصورة، كفي قسمة عليها

الى الاقسام الاربعة.

و الصواب ان يُقال: الكلامُ في هذه الفصول، لا يختصُّ بالصورة الجسميّة، بل شاملةٌ للصورة النوعيّة، لكنّ البيان بطريقتين: احدهما خاصُّ بالصورة الجسميّة و الآخرُ عامٌّ لهما، اما الطريق الخاصّ، فهو أنّا اذا نظرنا الى ذات الهيولى، امتنع العقل عن وجودها بالفعل، غير مجسّمة و اذا نظرنا الى ذات الجسميّة، فربّما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها، فإنّه لا معنى لها الاّ أنّه امتدادٌ سار في ساير الجهات و الامتداد السارى في ساير الجهات، لا يلزمُ ان يكون قائماً بغيره، نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى، ظهر أنّها متعلّقة بالهيولى، فقد ثبت من ذلك أنّ الهيولى، محتاجةٌ الى الصّورة فى الوجود، بل فى العوارض المشخصّة، و سيثبتُ الشيخ أنّ الصّورة، ليست علّةً مستقلّةً للهيولى و يشيرُ بقوله: «و هيّهنا سرّاً آخر»، الى تمام الدلالة بذلك فى الصّوره الجسميّة، اذا الثابت ليس الاّ احتياج الهيولى الى الصّورة الجسميّة، و اما الى الصّورة النوعية، فليس يثبت.

غاية ما فى الباب، أنّ الهيولى، ملازمةٌ لها، لكنّ الشّيخ فى «الشفاء» كرّر الاشارة هذا الفصل الى الفصل، بين ما يتقوّم به الشّىء و بين ما يلازمه، فقد بان أنّ قوله: «الهيولى مفتقرة»، مقدّمةٌ فى الطريق الخاصّ و لاجل أنّه سيسيّرُ الى اثباته، اقتصر هيّهنا عليها، ثمّ اورد الطريق العام، و «الفاء» فى قوله: فاما، ليس لسبب، بل لمجرّد التعقيب و هو مبنى على التلازم.

فقال الامام: تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام: الاول منها على ثلاثة اقسام، فانّ الصّورة يكون اما علّةً مطلقةً للهيولى، او جزء علة، او لا علةً و لا جزء علة، بل آلة و واسطة، فالاقسام ستّة. و اقول: اما ان يريد بالعلّة المطلقة، العلة التامة او العلة الفاعليّة، فان اراد العلة التامة، فالصّورة اذا كانت محتاجة اليها، ينحصرُ فى أنّها علّة تامّة، او جزء علة، لانّ ما يحتاجُ اليه الشّىء، اما جميع ما يحتاج اليه الشّىء، او بعضه، فلا ثالث لها، و ان كان المرادُ العلة الفاعليّة، فلا حصر، لانّ ما لا يكون علة فاعلية مطلقة و لا جزئاً منها، لا يلزم ان يكون آلة و واسطه و لا يندفعُ هذا الاّ بعناية و هى ان يُقال: المراد العلة التامة و بجزء العلة ما لا يكون آلة و واسطة، فكانه قال: الصّورة اما علّة تامّة او لا، فان لم تكن علّة تامّة، فاما ان تكون آلة و واسطة او لا تكون، فان لم تكن، فهى جزء العلة، فعلى هذا، لو قدّم قسم الآلة و الواسطة على جزء العلة، كان اولى، على أنّه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصّورة و هو غيرُ مذكورٍ فى المتن و لا يُراد بقوله: فيما بعد، بل لا بُدّ لامثال هذه، ان يكون على احد القسمين الاخيرين، فلو كان ذلك القسم مراداً، كان الباقي اقساماً ثلاثة.

و اما قوله: انما لم يذكره، لانّ مورد التّقسيم و هو انّ الهيولى مفتقرة في موادّها، وجودها الى مقارنة الصّورة لا يحتمل هذا القسم، ففاسدٌ لانّ القضية المذكورة، ليست مورد التّقسيم، على ما ظهر، و العجبُ أنّه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمالٌ و فسّر اشارة تعقيب الصّورة و ابطال هذا القسم و اذ لا احتمال له، فاي حاجة الى ابطاله؟

و اما الشارح فقد قدّم على التّقسيم مقدّمة و هي انّ التّلازم بين الشّيئين، انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر، او كانا معلولى علةٍ واحدةٍ موجبةٍ، بحيث يقتضى تلك العلة تعلقاً لكلّ واحد بالآخر، كما سيأتى فى متضاييفين و العلة الموجبة اتّى يجب لها وجود المعلول، فلو لا ايجاب العلة على احد الوجهين، امكن انفراد احدهما ان الآخر فلا تلازم بينهما و انما قال يُمكن فرض احدهما، لجواز تعلق احدهما بالآخر، على تقدير انتفاء شمول التّعلّق.

و قوله: «و لا معلولاً»، زيادةٌ لا فائدة فيه، لانه اذا لم يكن احدهما علةً للآخر، يكون بينهما تلازم، لانه لما كانت علةً، امتنع انفكاكها عن المعلول و لما كانت موجبةً، يمتنع انفكاك المعلول عنها، فاللزوم يتحقّق عن الطّرفين و اذن لم يكن احدهما علةً موجبةً، بل كانا معلولين، فاستنادهما الى العلة مطلقاً لا يكفى فى التّلازم بينهما و الّا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود.

و استنادهما الى العلة الموجبة ايضاً غير كافٍ فى التّلازم بينهما و الّا لكانت المعلولات القديمة متلازمة، لانّ واجب الوجود علةً موجبةً لها، لانّنا لا نغنى بالعلة الموجبة الّا ما يمتنع تخلف المعلول عنهما و المعلولات القديمة، يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود، فلا بُدّ مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة، تعلق كلّ واحدٍ منها بالآخر و تعلق كلّ واحدٍ منهما، يجب ان يكون دائماً، فانه لو لم يتحقّق فى بعض الاوقات، صحّ انفراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت، فلا يكون بينهما تلازم، فقد اعتبر فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور: الاول ان يكونا معلولى علة واحدة، الثّانى ان يكون تلك العلة موجبة، الثّالث ان يكون لكلّ واحدٍ منها تعلقٌ بالآخر، الرّابع بل يكون ذلك التّعلّق يقتضيه تلك العلة الموجبة، الخامس دوام تلك التعلّق.

و عندى انّ دوام تعلق كلّ واحدٍ منهما بالآخر، كافٍ فى التّلازم بينهما، لامتناع انفكاك كلٍّ منها عن الآخر، فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية و التّلازم غير دالّ عليها.
- فان قلت: اذا لم يكن احد المتلازمين، علةً موجبةً للآخر، لم يكن علةً اصلاً، فانه لو كان

احدهما علةً للآخر، كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و اذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقاً، لم يكن احدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود و جميع المُمكنات ينتهى الى واجب الوجود و يكونان معلولى علةً ثالثة بالضرورة.

- فنقول: المُتلازمين، يكونان حينئذ معلولى علةً ثالثة في نفس الامر، لكنّ الكلام فى انّ التلازم يقضى ذلك، و كون كليهما معلولى علةً ثالثة في نفس الامر، لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم، و لئن سلّمنا انّ التلازم يقتضيه، لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة و هى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر، بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتى؟ و سؤال آخر، لما اعتبرت العلة الموجبة، فمعلولاهما، يكونان مُتلازمين، كيف اتّفقا، لانه كلّما تحقّق كلّ واحدٍ من المعلولين، تحقّقت العلة تحقّق المعلولى الآخر و كلّما تحقّق كلّ واحدٍ منهما، تحقّق المعلول الآخر، و بعبارة أخرى: كلّ واحدٍ معلولين ملزومٌ لعله، و هى ملزومةٌ للمعلول الآخر، فكلُّ واحدٍ منهما، ملزومٌ للآخر و يُمكن ان يُجاب عنه بانّ العلة اذا صدر عنها شيان، لا يكون صدورهما من جهة واحدة، بل من جهتين و كلّ واحدٍ من المعلولين، لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته و العلة لا تستلزم المعلول الآخر، الا من جهة أخرى، فلا يتكرّر الوسط.

ثمّ قال: لما ثبت التلازم بين الصّورة و الهوى، فاما ان يكون احديهما علةً للآخر، او لا يكون، فان كان احديهما علةً ينقسم بالقسمة العقلية الى الصّورة و الهوى، لكنّ الشيخ، حذف قسم الهوى، لانّ التلازم، يقتضى العلة الموجبة و الهوى تستحيل ان يكون علةً موجبة للصّورة، اما اولاً فلانّ الهوى قابلةٌ و القابلُ - من حيث انه قابل - لا يجبُ به وجود المقبول و المعلول، و اما ثانياً فلانّ القابل، لا يكون فاعلاً اصلاً و كان الاولى مستفادٌ من اعتبار الايجاب و الثانى من العلية، و اما قال فى الاول: من حيث انه قابل، و الثانى: بوجه من الوجوه، لانّ القابل، لا يجبُ وجود المقبول بمجردّه و اما مع الغير، فيجوز ان يجب به، بل الصّورة لم يجب فى الواقع، الا بمجموع الامرين الفاعل و القابل و اما من جهة الفعل، فالقابل لا يكون فاعلاً، لا بالاستقلال و لا مع الغير، فبقى ان يكون العلة هى الصّورة و يجىء فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احديهما علة للآخرى، فاما ان يكونا هى الصّورة و يجىء فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احديهما علة للآخرى، فاما ان يكونا معلولى علةً واحدةً رابطةً او لا يكون كذلك، فان لم يكونا معلولى علة، يقتضى الارتباط بينهما، فلا يكون بينهما تلازم و اليه اشار

بقوله: «او يكون لا الهيولى يتجرّد عن الصّورة و لا الصّورة يتجرّد عن الهيولى»، و هذا هو الذى ظنّه الجمهور أنّه يجوزُ تحقّق التّلازم بين شيئين، لا يكون احدهما علّة للآخر و لا ارتباط بينهما من ثالث، كما فى المتضايدين و نبه الشيخ على فساد هذا الوهم، بقوله: «بل يكون بسبب خارج عنهما»، فأنّه انما اعتبر السبب الخارج، لثبوت الارتباط بينهما، فتعيّن ان يكونا معلولى علة رابطة، فتلك العلة اّما ان يقيم كلّاً منهما مع الآخر او بالآخر.

و للبحث فى هذا الكلام مقامات؛ احدهما، فى قوله: لا يجوزُ ان يكون الهيولى، علةً موجبةً لامتناع ان يكون الفاعل قابلاً، فانّ العلة الموجبة، هى التى يمتنعُ تخلف المعلول عنها، فاما ان يعتبر فيها الایجاد، كما اعتبر فيه الایجاب، او لم يعتبر، فان اعتبر فيها الایجاد، فاذا لم يكن احد الشّيتين علةً موجبةً للآخر و لا مستندين الى علةٍ موجبةٍ للآخر غير فاعليةٍ و حينئذٍ يمتنعُ تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و ايضاً لم ينقسم عليه الصّورة الى الاقسام المذكورة، ضرورة ان الآلة ليست فاعلة و لم ينحصر القسم الثّانى فى القسمين، لجواز ان يقيم العلة الثّالثة احدهما بالآخر، و ان لم يعتبر فيها الایجاد، لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علةً موجبةً.

و ثانيها فى القسمة على الصّورة الى الاقسام الثّلاثة، فأنّه لما جعل الآلة مُباينةً للواسطة، كانت القسمة الى اربعة اقسام و وجهها انّ الصّورة على تقدير عليّتها، اّما ان لم يحتجّ الهيولى الى شىءٍ غيرها و هى العلة المطلقة، او يحتاج، فاما ان يكون علةً قريبةً و هى واسطةٌ او لا يكون، و ان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها، فهى الآلة او لا، فهى الشريكة و قد عبّر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى، فانّ العلة المطلقة، هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة و العلة التامة كذلك و الاولى هى العلة بلا واسطة و العلة التامة كذلك.

و اما قوله: مطلقاً، اى من غير شركة، فهو و ان كان تكراراً لاطلاق العلة اّلا أنّه حسنٌ لانه فى مقابلة الشريكة و كذا قوله: مطلقاً فى الآلة و الواسطة، يعنى: بدون شركة فى تلك المرتبة، و انما ذكر هذه الاقسام، لانّ الصّورة، اذا كان علةً للهيولى، احتمل من طريق البحث ان يُقال: أنّه علةً تامةً لامتناع تخلف الهيولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة و ان يقال: أنّها علةً قريبةً للهيولى، اى علةً فاعليةً لها بالذات من غير واسطةٍ و احتمل ان يكون آله بين العلة القريبة و الهيولى، لكن عليّتها للهيولى، ليست بحسب هذه الجهات، بل من جهةٍ اخرى و هى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة، فوجب ان تبين الصّورة، لما لم يكن علةً تامةً لا يجوزُ ان يكون علةً فاعلية

الصورة في العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقاً، او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر، تقيم الهيولى بها مطلقاً، او تكون شريكاً لمقيم آخر، باجماعهما جميعاً تقوم الهيولى، او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة و لا الصورة تتجرد عن الهيولى، و ليس احدهما اولي، بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه، بل يكون سبب ما، آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما، مع الآخر او بالآخر.»

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، فذكر اولاً الاقسام المحتملة، ليتبين ما هو

مطلقة و لا آلة بين الفاعل الهيولى، بل شئ يقيم به الهيولى و هو الشريك و الا كان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة، فهي جزء علة كافياً.

و ثالثها، في ان القسم الثاني و هو ان لا يكون احدهما علة للأخرى، حصرة الشيخ فيما يكون بسبب رابطة، فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين، اذا لم يكن احدهما علة للأخرى، لا بد ان يكون بسبب رابطة و حصرة الزابط في قسمين و احالهما جميعاً، فخرج من ذلك ان المتلازمين، لا يجوز ان لا يكون احدهما علة، فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولى علة رابطة و جوابه ان يقال: المتلازمان، لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر، فلا يخلوا، اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود، فان كان تعلقهما بحسب الماهية، فهما المتضايقان و ان كان بحسب الوجود، فوجب ان يكون احدهما علة للآخر و الا يلزم ان يكونا معلولى سبب، يقيم كلأ منهما بالآخر، او مع الآخر و هما محالان.

و لما كان من الظاهر البين، ان تعلق الهيولى و الصورة، ليس بحسب التضايق، لان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر، تعين ان يكون في الوجود و ان يكون احدهما علة للآخر، فلهذا اقتصر عليه الشيخ، هذا هو المطابق لما في «الشفاء» و سيرد عليك.

- فان قلت: الجسم موجود في الخارج و هو مركب من اجزاء ثلاثة: الصورة الجسمية و النوعية و الهيولى، فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه و كل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه و بين كل واحد من اجزائه تلازم و ليس احدهما علة موجبة للآخر و كذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر، فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية، ضرورة كونها ملزومة للهيولى و هي ملزومة للصورة النوعية، فبينهما تلازم، و ليس احدهما علة موجبة للأخرى.

- فنقول: انما لم يكن احدهما علة موجبة للأخرى، لو اعتبر في العلة الموجبة، كونها علة فاعلية و ليس كذلك، فلما كانت علة للأخرى و لا ملازمة لها، كانت علة موجبة بالضرورة. م.

الحق منها؟

قال الفاضل الشارح: تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما، فاما ان تكون الهيولى، محتاجة الى الصورة من غير عكس، او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس، او تكون كل واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، او لا تكون ولا واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، فهذه اربعة اقسام و الاوّل منها على ثلاثة اقسام، فانّ الصورة تكون للهيولى، اما علة مطلقاً او جزئاً منها، او لا علة ولا جزء علة، بل تكون آلة و واسطة للعلة، فخرج من هذا، انّ الاقسام ستة، و الحق من جملتها عند الشيخ واحد و هو انّ الصورة جزء العلة للهيولى.

اقول: التلازم عند التحقيق، لا يقتضيه الا العلة الموجبة و يكون اما بينها و بين معلولها، او بين معلولين لها، لا كيف اتفق، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحدٍ منهما بالآخر، على ما سيأتى بيانه و كلّ شيئين، ليس احدهما علةً موجبةً للآخر و لا معلولاً و لا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث، كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر، و يُمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر، لكنّ الجمهور لا يتفطنون لذلك و يظنون انّ التلازم بين شيئين، ليس احدهما علةً للآخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون فى ذلك بالمُضافين.

و ذلك ظنٌ باطلٌ، فالشيخ لم يتعرّض لذلك اولاً، بل قسّم وجه التلازم الى قسمين، احدهما ان يكون لكون احدهما علةً للآخر، و الثانى ان لا يكون كذلك، و الاوّل كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح، لكنّ العلة القابلة، لما لم تكن علةً موجبةً، فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، و لما استحال ان يكون القابل فاعلاً، استحال ان تكون الهيولى مقتضيةً للتلازم الذى بينهما و بين الصورة بوجه من الوجوه، فلذلك لم يتعرّض الشيخ لاستناد التلازم الى عليّة الهيولى، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة و عليّتها و قسّم هذا القسم، الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل الشارح و بقى القسم الثانى و هو ان لا يكون احد المتلازمين علةً للآخر، فنبّه على انّ ما يظنّه الجمهور فى هذا القسم باطلٌ، و نبّه على انّ الحق فى هذا القسم، هو ان يكون التلازم لارتباطٍ يقتضيه شىء غير المتلازمين ثالثٌ لهما، و لهذا المعنى، و سم الفصل بالوهم التنبيه.

فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب، ثم قَسَمَ القسم الرابع ايضاً بحسب الاحتمال العقلي، الى قسمين، بان ذلك الثالث يقيمُ كُلَّ واحد منهما، اما مع الآخر او بالآخر، فهذه هي الاقسام المُمكنة بحسب ما ذكر الشيخ.

قال الفاضل الشارح: في قوله، «انَّ الهيولى، مفتقرةٌ في ان تقوم بالفعل، الى مُقارنة الصّورة»، فوائد؛ منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرةٌ اليها في الوجود الخارجى، لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصّورة، ليعرف انها علّةٌ من جنس ما لا تباين ذاتها، ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم.

ثم قال وعلى قوله: «الى مقارنة الصورة»، شكٌ لفظيٌ وهو انّ المقارنة، حالة اضافيةٌ تعرضُ للشئ بالنسبة الى غيره والاحوالُ الاضافية، متأخرةٌ عن الذوات، فاذن المُقارنتان، اعنى مقارنة الهيولى للصّورة و مُقارنة الصّورة للهيولى، متأخرتان عنهما فلا يصحُّ ان يُقال الهيولى مُفتقرةٌ الى مُقارنة الصّورة، بل العبارة الصحيحة ان يُقال: الهيولى مفتقرةٌ في وجودها بالفعل الى ذات الصّورة، افتقاراً، متى وجدت، وجب ان تكون مقارنة للصّورة، فالافتقار يكون الى ذات الصّورة ووجوب المُقارنة حكم بعد الوجود الهيولى.

اقول: يحتمل يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) الاّ انه وقع في عبارته توسعٌ ما، و يحتمل ان يُقال: انّ الشيخ لم يذهب الى انّ ذات الهيولى، مفتقرةٌ الى المُقارنة المُتأخرة عنها، بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل، اى في تشخّصها مفتقرةٌ اليها، والشئُ يجوز ان يحتاج في اتّصافه بصفةٍ ما، الى ما يتأخر عن ذاتِه كالعلّة المُحتاجة في اتّصافها بالعلية وجود معلولها المُتأخر عنها، ولا يلزم من ذلك الاّ تأخر صفتها عمّا يتأخر عنها، ثم قال: وهذه القضية، يعنى انّ الهيولى مُفتقرةٌ في قيامها الى مقارنة الصّورة، مفتقرةٌ الى حجة ^(٢)، لانّ

١. قوله: «يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك»، اى المُراد من مقارنة الصّورة المُقارنة، فانّ الهيولى تفتقر الى الصّورة المُقارنة، لا الى مقارنة الصّورة وقد قال الامام، والظاهر انّ مراد الشيخ ذلك لا غير، واما احتمال انّ المُراد من قيامها بالفعل، تشخّصها، فهو فاسدٌ و الاّ لكان اخراجاً لهذه المُقدّمة عن مقام البحث، فانّ المطلوب انّ الصّورة شريكةٌ لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المُقدّمة فيه قطعاً، م.

٢. قوله: «و هذه القضية مُفتقرةٌ الى الحجة»، تقريرُ السّؤال انّ الثابت فيما سبق، هو التلازم بين

الذي مرّ، هو أنّ الصّورة، لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصّورة، فهذا القدر، لا يكفى فى بيان أنّ الهيولى، مفتقرة إلى الصّورة، لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثيرٌ فى الآخر، بل يكونان مُتضايفين، ثمّ ان كان ولا بُدّ من الافتقار، فقد يُمكن ان يكون الافتقار من جانب الصّورة، قال: وسيأتى ابطال الاحتمالين.

واقول: اما تلازم المُتضايقين، فسُبيّن أنّه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثيرٌ فى الآخر - كما ظنّه - واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقارُ من جانب الصّورة مطلقاً، فقد بيّنا أنّه لا يُفيد التلازم، اذ القابل لا يقتضى اليجاب فى عليّته.

قال: والفرقُ بين الآلة والواسطة^(١)، انّ كلّ آلة واسطة ولا ينعكس، لانّ الآلة لا تكون موجدةً إلّا انّ اليجاد يتوقّف على توسّطها والمتوسّط قد يكون موجداً كالعلة القريبة، **واقول:** الآلة - كما ذكرنا - هى ما يؤثّر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسّطها، والواسطة هى معلولٌ يصيرُ علةً لغيره، من حيث يُقاس الى طرفيه، فاحدُ الطرفين معلولٌ والآخر بعيدةٌ والواسطة علةٌ قريبة.

الهيولى والصّورة، ولا يلزم منه افتقار الهيولى، الى الصّورة فإنّ المُتلازمين، لا يجبُ ان يفترقا احدهما الى الآخر، كما فى المُتضايقين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار، فلم لا يجبُ ان يكون الافتقار من جهة الصّورة؟ فنقول: قوله بل يكونان مُتضايفين، ليس كما ذكره الامام، فإنّ الذى ذكره كالمُتضايقين ولعله هو المراد، وجوابه بأنّه سبيّن انّ لا حدّ المُتضايقين تائيراً فى الآخر، فقيل علة أنّه كلامٌ على السند المنع وهو غيرُ مسموع وتوجيه انّ اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقضٌ بالمُتضايقين، لكنّ المُناقضة مُدفعَةٌ بما سبق منه، من انّ المُتلازمين لا بُدّ ان يكون احدهما علةً للآخر افتقار، فلم يبق من الاعتراض إلّا النقص، فاجاب عنه ههنا وفيه نظرٌ سيجىء، والحقّ فى الجواب انّ تلك القضية، ليست مبنية على التلازم، بل على الهيولى يمتنع او توجد الضّرورة وقد اشار اليه الشيخ فى «الشفاء» حيث قال: منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتاً من الصّورة منعاً، ليس بنائه على انّ ذاته لا يمكن ان يوجد إلّا ملزماً لمقارنة الصّورة لها، بل على انّ ذاته، يستحيل وجودها ان يكون بالفعل إلّا بالصّورة، وبين الامرين فرقٌ، م.

١. قوله: «و الفرقُ بين الآلة والواسطة»، جعل الامامُ الواسطة، اعمّ من الآلة والشارحُ جعلها مبيّنةً لها وقول الشيخ: آلة او واسطة، يدلّ على ذلك، فإنّ ايراد كلمة العناد بين الاعمّ والايخصّ، مستهجنٌ، فكما انّ الآلة مبيّنةٌ للعلة المطلقة، كذلك الواسطة يكون مبيّنةً للآلة، م.

قال: وقوله او يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصّورة^(١) ولا الصّورة، تتجرّد عن

١. قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصّورة»، الامامُ لمّا ربح الاقسام وقال اذا ثبت التّلازم، فأمّا ان يكون الهيولى مُحتاجةً الى الصّورة او بالعكس، او يكون كُلُّ منها محتاجاً الى الآخر، او مستغنياً عنه، جعل قوله: «فأمّا ان يكون الصّورة هي العلةُ المطلقةُ الاولى»، اشارةً الى اقسام القسم الاول، وزعم أنّ القسم الثّانى محذوفٌ - لما ذكرناه - وحمل قوله: «بالآخر»، على القسم الثّالث وهو الاحتياج من الجانبين، وقوله: «مع الآخر»، على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين، واعتراض الشارح بأنّه لو كان المراد ذلك، كان تعرّضه للسبب الخارجى، لا فائدة فيه، وكان الواجب ان يقول: بل يقوم كُلُّ واحدٍ منهما مع الآخر، او به فيحنّذُ فقوله: «بل بسببٍ آخر يقيمُ كلاهما»، لا حاجة اليه وهذا الاستدراك واردٌ على الشيخ، لأنّ ما استدلّ به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر ومعهُ، دالٌّ على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعهُ، وايضاً يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التّلازم وبين احد اقسامه، لأنّ الاستغناء من الجانبين، يُنافى التّلازم، وهذا واردٌ على الشّارح فى مقامين: احدهما، انّ قوله: «نقيمُ كلاهما بالآخر»، لا شكّ انّ معناه احتياج كُلِّ منهما الى الآخر لمكان «باء» السّببية، فلا معنى لاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، اّلا استغناء كُلِّ منهما عن الآخر، لأنّه فى مقابلة «باء» السّببية، و اّلا فلا بدّ من تصويره، والثّانى انّ المراد بالسبب، ان كان مطلق السبب على ما هو الظّاهر، لم يكن قوله: «بل بسبب خارج عنهما»، تنبيهاً على الفساد توهم الجمهور، وان كان المراد السبب الرّابط على ما حمّله عليه، فاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، مُنافيةٌ له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما.

والحقّ انّ القسمة يطلقُ بالاشتراك على ضمّ قيد قيد، مع الطّبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال، والاقسام لا يجوزُ ان ينافى مورد القسمة فى الاولى، لا فى الثانية، والقسمة المُستعملة فى البرهان، ليست بالمعنى الاول، بل المعنى الثّانى ولا اختلال فيه، بل اكثر البراهين يشتملُ على ذلك.

وامّا قوله بل الاظهر ما ذكرته، فلانّ صريح كلام الشيخ انّ احد القسمين، ان يوجد سببٌ ثالثٌ لهما مع استغناء كُلِّ واحدٍ منهما عن الآخر، و ثانيهما ان يوجد السبب، مع احتياج كُلِّ منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقاً، اعمّ ممّا يدلُّ عليه كلام الشيخ وهو تفسيرُ بالاعمّ والايخصّ، بخلاف تفسير الشارح، هكذا وجهوه، وفيه اعترافٌ بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين، وتقريرُ الشكّ الاول للامام، أنّه لا يلزمُ من ان لا يكون احدهما علةً للآخرى، ان يكونا معلولى علةً ثالثةً و اّمّا يلزمُ لو لم يجز وجود واجبين، اّمّا

الهيولى، الى آخره، اشارة الى القسمين الاخيرين، مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما، و هي ان يُقال: لما ثبت التلازم، فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر و اليه اشار بقوله: «و ليس احدهما اولى بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه»، بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين، على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء.

واقول: لو كان مُرادُه ذلك، لكان عن ذكر السبب الخارج مُستغنياً، و ايضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين، لا يبقى للتلازم معنىً، بل الاظهرُ ما ذكرته و يكون قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصّورة»، الى قوله: «بعكسه»، اشارة الى القسم الآخر على ما يظنّه الجمهور و قوله: «بل يكون سببُ ما» الى آخره، تنبيهٌ على ما هو الحقّ فى ذلك و قسمة لذلك القسم الى قسميه.

قال: ثم ههنا سكان لفظيان: الاول، أنّه لما ذكر انّ قيام احدهما بالآخر، ليس باولى من

لو جاز ان لا يكونا معلولين، او يكونا معلولين، لكن يكون كُلٌّ منهما معلولاً لعلّةٍ واجبةٍ، و قد اشار الى جواب هذا الشكّ بقوله: وهذا لا يُمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع واجبين، فانه اذا امتنع ذلك، وجب ان يكون احدهما من الهيولى و الصّورة ممكنُ الوجود، و لما فرض ان ليس احدهما علّةً للآخرى، كان الآخرُ ايضاً ممكنناً، فاذا ارتقيا فى العلل، فلا بدّ ان ينتهى الى واجب الوجود، فيكونا معلولى علة ثالثة، و قد اشار الشيخ فى «الشفاء» الى هذه الدلالة، و سبق منّا ايماء اليها فيما سبق، فاجاب الشارح بانّ هذا الشكّ، هو الذى ظنّه الجمهور انّ المُتلازمين، يُمكن ان لا يكون احدهما علّةً للآخر و لا معلولى علةً ثالثةً و قد مرّت الاشارة الى فسادِه من انّ ذلك يُنافى التلازم، و فيه ما مرّ.

وامّا الشكّ الثّانى، فتقريره انّ قوله: مع الآخر، ان اراد استغناء كُلِّ منهما عن الآخر، فهو يُنافى مورد القسمة، و ان اراد غيره، فهذا القسم يكون محذوفاً، و اجاب الشارح بانّ المُراد غيره و لا يلزم حذف قسم، و انما يلزمُ حذفه، لو كان المورد يحتمله، لكنّه غيرُ محتملٍ لانّ الاستغناء عن الجانبين، يُنافى تلازمهما، و هذا الجوابُ ليس بصواب، اذ لا يعقل من قوله: «مع الآخر»، الا الاستغناء و ليت شعري، اذ يحمله عليه بماذا يفسره او يقول أنّه مهمل، و الصّواب فى الجواب انّ افتقار الهيولى الى الصّورة، ليس مورد القسمة، كما بيّناه و لتن سلّمناه، لكن لا محذور فى مُنافاة مورد القسمة فى البرهان، م.

العكس، جعل اللازم ان يكون سبب خارج، يقيمُ كُلِّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر و ذلك غير لازمٍ لاحتمال قيام كُلِّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر، عن الآخر، فهو لا يصحُّ، لانَّ مورد القسمة كون الهيولى مُتفترة و هذا المورد، لا يحتمل ذلك القسم، وان لم يرد به ذلك، لم يكن ذلك القسم المذكوراً، فعلى التقدير الاول، بعض الاقسام مناف المورد القسمة، و على التقدير الثاني، بعضُ الاقسام محذوفٌ. **اقول:** الشكُّ الاول، هو ما ظنَّه الجمهور و قد مرَّت الاشارة الى فسادِه و سيأتى بيانه بقولٍ ايسر، و الشكُّ الثاني، غير واردٍ، لانَّ الاستغناء عن الجانبين يُنافى تلازمهما.

* اشارة *

«اما الصّور التي تُفارق الهيولى^(١) الى بدل، فليس يمكن ان يقال انها عللٌ مطلقةٌ

١. قوله: «اشارة و اما الصّور التي تُفارق الهيولى»، لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيولى، وجب انعدام الهيولى، عند انعدام الصّورة، لكنّ الهيولى، مُستمرّة الوجود و لا ينعدم بانعدامها، فان قيل: هذا البيان، يدلُّ على ان الصّورة، لا يكون شريكاً للعلّة، لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها، فالجواب ان شريك العلة، هي الصّورة المطلقة، لا الصّورة الشّخصية و هي مستمرّة الوجود. - فان قيل: الصّورة التي هي شريك العلة، اما ان يكون موجودة اولاً، لا سبيل الى الثاني، فتعيّن الاول، و كُلُّ موجودٍ مشخّص، فيكون شريكاً للعلّة مشخصة. - فنقول: انها وان كانت مُشخصة، لكن لا مدخل للتشخيص في العلية، بل شريك العلة، ليس الا طبيعة الصّورة، من حيث هي هي.

- فان قيل: الموجود في الخارج، ليس الا الهوية الشّخصية، و ليس في الخارج ماهيةً مطلقةً عرض لها التّشخّص، حتّى يكون في الخارج امران: الماهية المطلقة و التّشخص، فيمكن ان يقال لعلية المطلقة و عدم علية الشّخصية، بل ليس لنا الا امرٌ واحدٌ و هو الهوية الشّخصية، فهي ان كانت علّة، فلا يكون مطلقة.

- فالجواب ان المراد بعلية الصّورة المطلقة، انه لا بُد للهيولى في كُلِّ حين من الاحيان، من صورة شخصية يلحقها، فشريك العلة، هي احدى الصّور الشّخصة، لا على التّعيين، فان الهيولى لا يحتاج الى احديها، من حيث انها معيّنة و لهذا لا يلزم من انعدام الصّورة، انعدام الهيولى، فانّ جزء العلة، ليس هذه الصّورة، بل اما هذه و اما تلك و ليس في الخارج الا هذه و تلك لا امرٌ

للوجود الواحد المُستمر لهيولياتها، ولا آلات و متوسّطات مُطلقة، بل لا بُدّ في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين.»

صوّر العناصر، تفارق الهيولى، الى بدل، اما الجسميّة، فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء، زالت الجسميّة التي كانت في حالة الاتّصال و حدثت جسميّتان أُخريان.

و اما التّوعية، فلجواز الكون و الفساد عليها، على ما سيأتى و اما صور الفلكيّات، فلا تفارقها اصلاً، اما الجسميّة، فلامتناع الخرق و الائتنام عليها، و اما التّوعية، فلامتناع الكون و الفساد عليها. المرادُ من هذا الفصل، انّ صور العناصر، لا يُمكن ان تكون عللاً مُطلقةً و لا آلات و متوسّطات مُطلقة للهيولى و ذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل و الآلات المتوسّطات المُطلقة، لكنّ الهيولى، لا تعدّم عند انعدام الصّورة المذكورة، لانّها مستمرّة الوجود، و لما كان القسمان الاوّلان من الاربعة المذكورة فى الفصل المُتقدّم باطلين بما ذكره، قال: «بل لا بُدّ في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين»، من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدّم.

قوله: «و هيهنا سرٌّ آخر»^(١).

واحدُ دائم الوجود و هذا فى العلة المُطلقة.

و اما انّ الصّورة، ليست آله مُطلقة، ففيه ايضاً اشكالٌ و هو أنّه لا معنى للآلة المُطلقة الّا ما يتوسّط بين الفاعل و منفعله القريب بانفراده، كما انّ العلة المُطلقة، هي ما يتوقّف عليه وجود المعلول بانفراده و لم لا يجوز ان يكون الصّورة بانفرادها، متوسّط بين الفاعل و الهيولى، حتّى يستحفظ الفاعل الهيولى، بصورٍ متعدّدة هي آلات مُطلقة، و وجه التّفصي عن هذا الاشكال، انّ اطلاق الآلة يقتضى التّوسط بين الفاعل و المُنفع، من حيث أنّها مُشخصّة، كما فى اطلاق العلة و الّا فالتحقّق أنّها يستدعى آله، بمعنى التّوسط بين الفاعل و الهيولى فى الجملة، م.

١. قوله: «و هيهنا سرٌّ آخر»، البرهان المذكور دلّ على انّ الكائنات مبدء غير الهيولى و الصّورة يفيضُ عنه وجود الهيولى بتوسّط الصّورة، و ذلك لانه لما ثبت انّ الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصّورة، ثبت احتياجها الى الصّورة فاحتياجها اما الى الصّورة المعيّنة، او الى الصّورة من حيث هي صورة، و قد تبين أنّه يمتنع احتياجها الى الصّورة المعيّنة، لجواز انعدامها و بقاء الهيولى فتعيّن احتياجها الى الصّورة من حيث هي صورة، لكنّ الصّورة من حيث أنّها صورة، يمتنع ان

السَّرُّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهیولی و الصّورة، بل شیءٍ آخرٌ دائم الوجود، مفارقٌ یفیضُ وجود مفارقٍ یفیضُ وجود الهیولی عنه، لا بانفراده، بل باعانةٍ من الصّورة، و ذلك لانّ الهیولی، لما امتنع وجودها منفكاً عن الصّورة، ثبت احتیاجها الى الصّورة، ثمّ انّ الصّورة، قد تنعدمُ و تبقى المادّة فعمل أنّها تحتاجُ الى الصّورة من حیث هی صورةٌ ما، لا من حیث هی صورة معینة، ای من حیث طبیعتها التّوعیة الموجودة، لا من حیث خصوصیات الاشخاص.

و لما لم تكن الصّورة، من حیث هی صورةٌ ما واحدةً بالعدد، فلم یكن ان تكون من حیث هی كذلك علّةٌ للهیولی الواحدة بالعدد بانفرادها، فانّ المعلول الواحد بالعدد، یحتاجُ الى علّةٍ واحدةٍ بالعدد، فعمل انّ هناك شیئاً آخرّاً مبیناً للهیولی و الصّورة واحداً بالعدد، دائم الوجود، تنضاف الصّورة من حیث هی صورة ما اليه، فتجمع منهما للهیولی علّة واحدة بالعدد، تامّةٌ مستمرةٌ الوجود معها، و ربما یشبهه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهیولی بالصّور المتعاقبة بشخص یمسك سقفاً عامات متعاقبة یزیلُ واحدة منها و یقیمُ أُخرى بدلها، فتأدیة الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق، سرٌّ فی هذا الموضع.

* اشارة *

یكون علّةٌ مستقلةٌ للهیولی، واحدةً بالشّخص و علّةٌ الواحد بالشخص، یمتنعُ ان لا یكون واحدةً بالشّخص، فلا بدّ ان یكون وراء الصّورة المطلقة، موجودٌ مفارقٌ یفیضُ عنه وجود الهیولی، باعانةٍ من الصّورة.

و اعلم انّ هذا، هو نتیجةُ الفصل و قد صرّح به فی الاخيرة من اشارته، فكیف صار هیئنا سرّ، و ایضاً لا یلزمُ من امتناع انفكاك الهیولی عن الصّورة، افتقارها الى الصّورة، فانّ العلّة، یمتنعُ انفكاكها عن المعلول، مع امتناع افتقارها اليه، و ایضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات، فلا حاجة الى باقی المقدمات و ابطال الاقسام الآخر و لا محیص عن هذه الاشکالات، الا بان یقال: السَّرُّ هیئنا اتمام الدّلالة فی الصّورة الجسمیة بمجرد و هذه المُقدّمة، اعنی انّ الصّورة لیست علّةٌ مطلقةٌ و لا آلةٌ مطلقةٌ من غیر حاجةٍ الى المقدمات الآخر و قد مرّ تفصیلُهُ فی أوّل الفصل، م.

«يجب ان يعلم في الجملة، انّ الصّورة الجرميّة و ما يصحبها، ليس شيء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً و لو كانت سبباً لقومها مطلقاً، لسبقتها بالوجود.»
 يريد ان يبيّن انّ الصّورة الجسميّة و ما يصحبها من الصّور النّوعية، سواءً كانت عنصريّة او فلكيّة، ممكناً زوالها او متنعاً، فإنّها لا تكون عللاً مطلقة و لا وسائط مطلقة لوجود الهيولى.

قال الفاضل الشارح: انّ الحجة المذكورة، هيّهنا مبنيّة على مقدّمات:
 الاولى، انّ المتأخر عن المتأخر عن الشّيء، يجب ان يكون متأخراً عن ذلك الشّيء، سواءً كان التّأخر بالذات او بالزمان، و هذه مقدّمة بيّنة.
 الثانية، الشّيء الذي يكون مع المتأخر عن الثالث^(١)، يجب ايضاً ان يكون متأخراً

١. قوله: «الثانية انّ الشّيء الذي يكون مع المتأخر عن الثالث»، اعلم انّ هيّهنا ثلاث عبارات: احدهما، مع مقدّم مقدّم، و الثانية المتقدّم على المعلول متقدّم، و الثالثة ما مع المتأخر متأخر، و العبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التّأخر، و اما العبارة الاولى فهي المعية في التّقدّم، فقوله: «انّ الشّيء الذي يكون مع المتأخر»، اي ما مع المتأخر متأخر و هذا المقدّمة استعمالها الشيخ في موضعين:

الموضع الاول، مسألة تقدّم محدد الجهات، على الاجسام المستقيمة الحركة، قال: لانّ الجسم المستقيمة الحركة، لم يوجد الا و من شأنه ان يفارق موضع الطّبيعي و يعاوده و لا يكون من شأنه ذلك الا و يكون ذا جهة يتحرّك فيها بالمفارقة و المعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة و لم يوجد الجهة بعد، فاذا استحال تأخر الجهات عن الجسم المستقيمة الحركة، فهي اما ان يكون متقدّمةً عليها او يكون معها، و ايّاً ما كان، فمحدّد الجهات، متقدّم على الاجسام المستقيمة الحركة، اما على تقدير تقدّم الجهات، فلانّ المتقدّم على المتقدّم، متقدّم و اما على تقدير معيّنها، فلانّ المتقدّم على المعلول، متقدّم.

الموضع الثاني، امتناع عليّة الحاوي المحوى، قال: لو كان الحاوي، علّة للمحوى، كان متقدّمًا بالذات على المحوى، و المحوى مع عدم الخلاء و المتقدّم على الشّيء، متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلاء، متأخراً عن الحاوي و المتأخر عن الشّيء، موقوف على ذلك الشّي و كلّ موقوف على الشّيء، ممكن لذاته، فيكون عدم الخلاء ممكناً لذاته، هذا خلف.

سنبين لك في ذلك الموضع، انّ هذا النّقل، غير مطابق لمتن الكتاب، ثمّ سئل نفسه عن الحاوي

مع العقل الذى هو علة المحوى و ما مع المتقدم متقدم، فيلزم ان يكون الحاوى مُتقدماً على المحوى فيعود المحذور، و اجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية و الحاوى، ليس علة المحوى، فلا يلزم تقدمه حينئذٍ، فخرج من ذلك ان ما مع المتقدم، لا يجب ان يكون متقدماً و ما مع المتأخر، يجب ان يكون متأخراً و الفرقُ مشكلٌ.

قال الشارح: المعية يطلق على التلازم، اما فى الوجود، او فى التصور، و على الاتفاق، اما التلازم فى الوجود، فكما بين الجسمية و التناهي و التشكل و بين الجسم المستقيم الحركة و الجهة، و اما التلازم فى التصور، فكما بين وجود الملاء و عدم الخلاء، على تقدير ان يكون عدم الخلاء امرأ مغايراً لوجود الملاء، و أما قال: هكذا، لان الخلاء عدم الملاء، فعدم الخلاء، عدم عدم الملاء و عدم العدم، عين الوجود، و ان فرضناه مغايراً له، فلا اقل من ان يكون لازماً له، و اما الاتفاق، فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق احدهما بالآخر، فحيث قال: «ما مع المتأخر، متأخر» اراد المعية التلازمية، فان التلازمين، اذا كان احدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه، كان الآخر لا محالة كذلك و حيث قال: «ما مع المتقدم ليس بمتقدم»، اراد المعية الاتفاقية، فان المتصاحبين اتفاقاً، اذا كان احدهما اى الجسمية متقدماً على ثالث، او متأخراً عنه، لا يجب ان يكون الآخر كذلك.

و فى هذا المقام بحث و هو ان المعية بازاء التقدم و التأخر، فان كل شىء، اذا نسب الى شىء، فاما ان يكون متقدماً عليه او متأخراً او لا يكون متقدماً عليه و لا متأخراً عنه و يكون معه، و لما كان التقدم و التأخر على انحاء خمسة - كما سيحىء - كانت المعية ايضا كذلك، على تلك الانحاء، فالمعية ليس معناها الا سلب التأخر و التقدم، لكن لا مطلقاً، بل فى المعنى الذى تسبب اليه التقدم و التأخر حتى ان المعية الزمانية، ان يكونا موجودين فى الزمان و لا يكون احدهما متقدماً على الآخر، و موجودين من غير احتياج بينهما، و المعية فى العلية، ان لا يكون احدهما علة للآخر، لكنهما مُشتركان فى العلية، و قد استشكل الشيخ تحقيق امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان، احدهما علة للآخر، فمتقدم و متأخر و الا فان لم يعتبر العلية بينهما، فلا معية فى العلية و ان اعتبرت العلية، فالشىء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر، فان كان هناك معية، فلا يكون الا فى التقدم فى العلية مطلقاً، و حله ان التقدم و التأخر، اعتبارهما الى الثالث و ليس بمعتبر فى المعية و الا حال احدهما مع الآخر، و وجه اشكاله ان المعين فى العلية، ان كانا علتين، لم يمكن يكونا بالقياس الى امر واحد، و ان كانا معلولين، فان فرضنا انهما

عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب، في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة، قال: لان محدد الجهات، متقدم على الجهات وهى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او

معلولا على واحدة، لم يجر ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد، ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين، فاذا كان احدهما علّة لشيء والآخر معلولاً لشيء آخر، يكونان ايضاً معينين في العلية، فلا موجودين الا واحد، هما علّة للآخر، و كانا معاً فى العلية ولا بعد فى ذلك، بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علّة للآخر، او يكونا معلولين على واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود، واما المعية فى الشرف، فبان يكونا متساويين فى الشرف، حتى اذا ازداد احدهما فى الشرف، صار متقدماً.

اذا تقرر هذا، فنقول: ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف، فى تفسير المعية، فالمقدمتان فى التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان، وان كانت بحسب العلية، فما مع المقدم على ثالث، يمتنع ان يكون متقدماً عليّتين، لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد، وما مع المتأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلوله متأخراً عنه، الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولاً للمعلول يكون معلولاً لعلته، وكذا ان كانت بحسب الطبع، فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والمتأخر، احتياج يحتاج اليه المتأخر، بحسب اليه و المتقدم.

وعلى هذا القياس فى التركيب، كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم او التأخر، بحسب الطبع او العلة، او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين البراهين، كأنهما بديهيتان، فعلى من يدعيهما، تصوير المعية أنها باى معنى، و تصوير التقدم والتأخر، ثم الدلالة عليهما.

وان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب، فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه، وسمعناه من ائمة الكتاب، ورد عليه شيان؛ احدهما، النقص بان المعلول ملزوم للعلّة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها، بل كل علة، ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها، والآخر الاستدراك، فانهم قالوا الجسميّة لما لم يكن متقدّمة على التناهي والتشكل، فهى اما متأخرة عنهما، او معهما والجسم المستقيم الحركة، لا يتقدم على الجهة، فهو اما مع الجهة، او متأخر عنها و اذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان، فما الحاجة الى هذا البيان و اذا كان المراد معنى المعية - معهما - عاد الاستفسار والنقص فى المعية والتأخر والتقدم، م.

متقدِّمةٌ عليها و المتقدِّم على المتقدِّم، متقدِّم، و استعملها ايضاً فى التَّمط السَّادس من هذا الكتاب، حيث بيَّن انَّ الحاوى، لو كان متقدِّماً على المحوى الَّذى هو مع عدم الخلاء، لكان متقدِّماً على عدم الخلاء، ثمَّ زعمَ هناك ان الفلك الحاوى الَّذى هو مع العقل المُتقدِّم على الفلك المحوى، غيرُ مُتقدِّم على الفلك المحوى، فخرج منه انَّ ما مع القبل بالذَّات، لا يجبُ ان يكون قبل و ما مع البعد، يجب ان يكون بعد و الفرقُ مشكُلٌ.

اقول: المعيةُ تُطلقُ على المُتلازمين اللذين يتعلَّقُ احدهما بالآخر، اَمَّا من حيث التَّصوُّر، او من حيث الوجود، كالجسميةِ المُتناهية و التَّشكُّل فى الوجود و كالجسم المُستقيم الحركة و الجهة الَّتى يتحرَّكُ فيها ذلك الجسم ايضاً فى الوجود و وجود الملاء و نفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء امرأً مغايراً له فى التَّصوُّر، و قد تطلق على مُتصاحبين بالاتِّفاق، كمعلولين اتَّفَق أنَّهما صدرا عن علةٍ واحدةٍ بحسب امرين او اعتبارين فيهما و لا يكون لاحدهما بالآخر، تعلَّقُ غير ذلك كالفلك و العقل المذكورين، و لا شكَّ انَّ وقوع اسم الـ«مع» فى الموضوعين، ليس بمعنى واحد، فلعلَّ الفرق هو تلك المُباينة المعنوية.

ثم قال: الثالثة، اَنَا قد بيَّنا انَّ الجسميةِ لا تنفكُ عن التَّناهى و التَّشكُّل^(١)، و ظاهر أنَّهما لا يوجدان الاَّ مع الجسميةِ، و بيَّنا انَّ الجسميةِ لا يُمكن علةً لهما، فهما اذن غير متأخرين عن الجسميةِ و ما لا يكون متأخراً عن الشَّيء، فهو لَمَّا مع الشَّيء او يكون متقدِّماً عليه، فنبت عن التَّناهى و التَّشكُّل، اَمَّا ان يكونا قبل الجسميةِ او معها.

و لقائلٍ ان يقول: الشَّكْلُ هَيْئَةٌ احاطةِ الحدود بالجسم، فهى متأخرةٌ عن الحدود

١. قوله: «الثالثة اَنَا قد بيَّنا انَّ الجسميةِ لا تنفكُ عن التَّناهى و التَّشكُّل»، لَمَّا كان المطلوب فى هذه المُقدِّمة انَّ التَّناهى و التَّشكُّل اَمَّا مع الجسميةِ او قبلها كفى فى ذلك ان يُقال: الجسميةِ ليست علةً لهما، فهما غير متأخرين عنها فيكونان اَمَّا معها او قبلها، فبيان التَّلازم فيبينهما مستدرَكٌ فى الدَّلالة، و ايضاً المُدعى انَّ الصُّورة ليست علةً مُطلقة سِوَا كانت جسميةِ او نوعية و الدَّلالة المذكورة لا يتمُّ فى الصُّورة النَّوعية، لانَّ الثَّابت ليست اَلَّا انَّ الجسميةِ، لا يمكن ان يكون علةً للتَّناهى و التَّشكُّل، و اَمَّا انَّ الصُّورة النَّوعية ليست علةً لهما، فلم يثبت فيما قبل و لا فيما بعد، م.

التأخرة عن المقدار، لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسميّة التي هي جزء له، فالشكل متأخر عن الجسميّة بهذه المراتب، فكيف يُمكن ان يُقال: أنّه متقدّم عليها؟ قال: والغلط في البيان الاوّل، هو في قولنا: لما لم تكن الجسميّة علةً لهما، فهما اذن غير متأخرين عنها، فإنّ ما لا يكون علةً للشيء، لا يكون متقدّماً عليه بالعليّة والتقدّم بالعليّة، اخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفى الخاصّ، نفى العام، فلعلّ الجسميّة وان لم تكن متقدّمة عليهما بالعليّة، لكنّها متقدّمة عليهما بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، او كتقدّم جزء الماهية المركّبة على خواصّ تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء، علةً لشيء من تلك العوارض، فهذا ما عندي في هذه المقدّمة.

القول: هذا البيان، يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة^(١) ونحن قد ذكرنا انّ الصّورة

١. قوله: «اقولُ هذا البيان يُفيدُ تأخر التّشكّل عن ماهية الصّورة»، اثار بهذا الكلام، الى دفع المعارضة والمنع، اما دفع المعارضة فهو انّ حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصّورة الذي تدعيه عدم تأخر الشكل والتّناهي عن الصّورة المُشخّصة من حيث أنّها مُشخّصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة، واما دفع المنع، فهو أنّا بيّنا انّ الصّورة لا تنفك في الوجود عن التّناهي والتّشكّل وان لم يتعلّق بهما من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخّصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخراً فهما غير متأخرين من الصّورة المشخّصة.

- فان قلت: هما متأخران عن الصّورة، لأنهما عرضان قائمان بها ومن المُستحيل احتياج الشيء احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه.

- اجاب بانّ تأخرهما عن ماهية الصّورة، لا يبعد احتياج شيء في تعينه الى ما يتأخر عنه ماهيته كالجسم يحتاج في تشخّصه الى «الايين» و«الوضع» وان كانا عرضين له متأخرين عنه.

ومن الفضلاء من سمعته يقول: لنا تعقل العوارض الشّخصية، فإنّ تلك العوارض، ان كانت عقليّة لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية، فهي عارضة في الخارج، ومن البيّن عند العقل ان تشخّص العرض الخارجي، بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخّصه فكيف يحتاج في تشخّصه الى العرض، وايضاً التّناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به، والتّشكّل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بوجودين في الخارج، فكيف يكونان مشخّصين، وكذا الاين حصول الجسم في المكان، والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا

من حيث الماهية، لا تتعلق بالتناهي و التشكل، بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط، و معناه عن الصورة المُتَشَخَّصَة محتاجة في تشخصها اليهما و لا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته، كالجسم المحتاج الى الاين و الواضع المتأخرين عنه، فاذا التناهي و التشكل، غير متأخرين عن الصورة المُتَشَخَّصَة من حيث هي مُتَشَخَّصَة و ان كانا متأخرين عن ماهيتها و هذا القدر يكفيننا في هذا الموضوع.

قال: الزابعة، ان التناهي و التشكل، من توابع المادة و تقريره ما مر. ثم قال: و اذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: الهيولى، متقدمة على التناهي و التشكل و هما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها، فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة، او على ما مع الصورة، و على التقديرين، فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة، فلو كانت الصورة علّة او واسطة مطلقّة في وجودها، لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها و هذا محال.

و لقائل ان يقول: عندكم ان الصورة شريكة علّة الهيولى، فهي على مذهبكم متقدمة، و الحاصل ان الذي قد ابطتم به كون الصورة علّة مطلقّة، قائم بعينه في كونها شريكة العلة. **اقول:** قد مر ان الصورة، انما هي شريكة العلة، من حيث كونها صورة ما، لا من حيث

انها موجودة، فان كانت مُطلقّة استحال ان يكون مشخّصه، و ان كانت مشخّصه فكذلك، و الا انعدم الشخص بزوالها، بل الحق ان المشخّص هو المبدء الفاعلي، فان التشخص، ليس الا هذه الهوية و هذه الهوية، ربما يكون هذه الهوية لذاتها و هو واجب الوجود و ربما يكون هذه الهوية بالغير و ذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية و لا نعى بالمشخّص الا هذا.

- و انا اقول: هذا، انما يكون لو ارادوا بالمشخّصات علل الهذية، لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص و حينئذ يندفع الشبهات، بقى في هذا البحث نظران: احدهما، ان الصورة الشخّصية، لما كانت محتاجة الى التناهي و التشكل كانت متاخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقيق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين: احدهما، لازم الانتفاء و انه قبيح في نظر المناظرة و مستدرک في صناعة البرهان عليه، الثاني ان التناهي و التشكل من اعراض الصورة الجسمية، فهذا البيان ايضا يختص بها كما بينه الامام و من هنا ترى اكثر المتأخرين خصصوا هذا، بالصور الجسمية.

كونها صورةً متشخصَةً، فهي من حيث كونها صورة ما، متقدّمة على الهيولي، أمّا لو جعلناها علّةً مُطلقة للهيولي، لوجب ان تكون صورة متشخصّة، لأنّ الصّورة من حيث هي صورة ما، لا يجوز ان تكون علّةً مطلقةً للهيولي المتعيّنة - كما مرّ - ويمتنع ان تصير الصّورة مُتشخصّة قبل وجود الهيولي، فإنّها هي القابلة لتشخصّها فهي سابقة على تشخصّها وسيأتى لهذا المعنى، زيادةً شرح و لرجع الى تفسير المتن:

قوله: «و لو كانت سبباً لقمها مطلقاً، لسبقتها بالوجود»، معناه لو كانت الصّورة علة مطلقه لوجود الهيولي و قوامها، لكانت سابقةً بوجودها على الهيولي.»
اقول: وفيه اشارةً الى ما ذكرناه^(١) و هو أنّ السّابقة بالوجود، هي المشخصّة.

١. قوله: «و فيه اشارةً الى ما ذكرناه»، حمل الوجود على انّ معناه التّشخص، لأنّه استعمله في مقابلة الماهيّة فمعنى الكلام انّ الصّورة لو كانت علّةً مطلقةً للهيولي، لكانت سابقةً عليها بشخصها و بعلى ماهياتها و علل تشخصها، والرّاد بعلى التّشخص، المُشخصات الّتي هي الاعراض المكنّفة.

- فان قلت: سبق العلّة، أمّا يجب بذاتها و وجودها و أمّا باعراضها، فغير لازم لأنّها متاخّرة عن ذاتها، فلا يلزم ان يكون مُتقدّمة على ما يتأخر عن ذاتها.

- فنقول: لمّا كانت تلك الاعراض قائمة بها، لتشخصّها لزم من سبقها بالضرورة، و أمّا لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها الى علل الماهيّة و علل التّشخص، لأنّ كلامه في هذا المباحث يقتضى تقدّم علل الماهيّة على الماهيّة و تأخر علل التّشخص عنها، أمّا تقدم علل الماهيّة، فلأنّه سبّبين انّ ماهيّة الصّورة شريكةً لعلّة الهيولي، فبالضرورة يكون عللها سابقة، و أمّا تأخر علل التّشخص، فلما تبيّن انّ التّأهي و التّشكّل من توابع الهيولي، فنّبّه هيئنا بهذا التّفصيل على الفصل بين الصّنفين.

و أمّا قوله: «حتّى يكون بعد ذلك انّ وجود الصّورة وجود الهيولي»، فمعناه ظاهرٌ، و على الرّواية الثّانية معناه حتّى يحصل بعد ذلك للصّورة وجود مغاير لوجود الهيولي، اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد عليّة الصّورة و تقدّمها و الّا فاصل وجودها سابقٌ على ذلك، و انت خبيرٌ بأنّ هذا الكلام، مع هذا التّمحلّ مستدرک لا دخل له في الاستدلال، م.

قوله: «وكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة و لكونها موجودة محصلة الوجود، سابقة ايضاً على الهيولى بالوجود.»
 معناه ان الصورة، لو كانت علّة مطلقّة، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى و لكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة، و الاشياء التي هي علل لوجودها، تكون جميعاً سابقة بالوجود ايضاً على الهيولى، لان السابق على السابق، سابق.

قوله: «حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى.»

و في بعض النسخ: حتى يكون بعد ذلك الصورة، وجود غير وجود الهيولى، ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى، و معناه على اولى الروايتين ظاهر، و على الرواية الثانية، ان عليّة الصورة، تقتضي تقدّم علل ماهيتها و وجودها جميعاً، حتّى يحصل للصورة وجودٌ مغايرٌ لوجود الهيولى، فانّ العلة المتقدّمة على معلولها، مغايرة له. فانظر! كيف فرّق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة و علل تشخصها، فانّ كلامه يقتضي تقدّم احد الصنفين الهيولى و تأخر الصنف الآخر عنها.

قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»^(١) و ان كان ايضاً ليس

١. قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، اقول: لما قال: لو كانت الصورة علّة مطلقّة للهيولى، لكانت سابقة عليها بوجودها و عللها و أنّا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة»، فقله: «حتّى يكون بعد ذلك»، فيه اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلاً يقول هذا يقتضي ان يكون الصورة علة للهيولى اصلاً لا مطلقاً و لا غيرها لانّها لو كانت علّة لها في الجملة لسبقها بالوجود و العلل و أنّا لا امتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى، اجاب بما يتوقّف تقريره على مقدمتين:

الاولى، انّ المعلول اما معلول للوجود او معلول للماهية، و نغني بكونه معلول الوجود، انّ العلة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده، و لا نغني بكون معلول الماهية انّ الماهية مع قطع النظر عن الوجودين، تقتضي ذلك المعلول، فانه محال، بل نغني به انّ الماهية اذا وجدت - باى وجود كانت - اقتضت وجود المعلول، و لا شك انّ الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها و حالاً من احوالها فمقتضيات

من احواله المعلولة للماهية، فإن اللوازم المعلولة قسماً، وكل قسمٍ منهما، داخلٌ في الوجود.»

قال الفاضل الشارح: اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولاً، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً، فإنه قد يُتوهم أنه اذا سقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله، فإنه تتم هذه الحجة و على هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً، أما التفسير فهو ان المراد من قوله: «على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، هو ان الهيولي، لو كانت معلولة للصورة، لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة، فإن المعلول، قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع الباري - تعالى - و قد يكون مُلاقياً لها، مثل مسئلتنا هذه، فإن الهيولي على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مُباينة عنها، بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء و تكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول، فتكون الصورة علة لوجود الهيولي و تكون ايضاً علة لحكم آخر و هو صيرورتها حالة في ذلك المحل.

وقوله: «و ان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة للماهية فان اللوازم المعلولة

الماهية، لا يكون الّا اعراضاً، و اما مُقتضيات الوجود، فقد يكون جوهرأ و قد يكون اعراضاً. الثانية، ان المعلول قسماً؛ مابين للعلة و مقارن لها، و المعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشيء و الّا لسبقه في الوجود و قد قارنه في وجوده، هذا خلف، بل معلولاً للماهية و حينئذٍ ان كانت علة له، مطلقاً كان المعلول من احوالها و عوارضها كالفردية للثلاثة، فان ماهية الثلاثة علة مطلقاً للفردية و هي حالاً من احوالها و ان لم يكن علة مطلقاً، جاز ان لا يكون المعلول من احوالها، كما في مسئلتنا.

و بعد تهديد المتقدمين، تقرير الجواب انا لا نسلّم ان الصورة لو كانت علة مطلقاً، سبقت بالوجود و العلل، و انا يكون كذلك، لو كانت علة بحسب وجودها و ليس كذلك، فان المعلولات تنقسم الى مابين و مقارن المقارن، لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود، و الهيولي معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لماهيتها و ان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقاً، لآنها ليست من احوالها المعلولة، بل جزء علتها، هذا ما سنح للخاطر في توجيه هذا المقام و لنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين، م.

قسمان».

فالمُرَاد منه انّ الهيولى و ان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهيّة الصّورة أَلَّا أَنَّهُ لَا يَجِبُ ان تكون مبيّنة عن ذات الصّورة، لأنّ المعلولات المُقارَنة لعللها، قد تكون معلولات لماهيّة العلة مثل الفردية للثلاثة، و قد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه.

القول: انّ الشيخ لا يذهب الى انّ الهيولى معلولة لوجود الصّورة^(١) التي تزول مع بقاء الهيولى، و ليس مرادُه ايضاً بقوله: «فانّ اللوازم المعلولة قسمان»، انّ المعلولات المُقارَنة، قد تكون معلولات للماهية و قد تكون معلولات للوجود، بل مرادُه انّ المعلولات، بحسب القسمة العقلية، قسمان؛ مقارنة للعلل و مبيّنة لها، كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا و كلّ واحد من القسمين، حاصلٌ موجودٌ و ذلك لانه قال في «الشفاء» في الفصل الرابع من ثمانية الالهيات في مثل هذا الموضوع، بهذه العبارة: «يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء، انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته و بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مبيّن لذاته، فانّ العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا، ثمّ البحث يوجب وجود القسمين جميعاً»، هذا ما ذكره في «الشفاء» و يظهر منه انه اراد بقوله ههنا: «فانّ اللوازم المعلولة قسمان»، ذلك التجويز العقلي، و اراد بقوله: «و كلّ قسمٍ منهما، داخلٌ في الوجود»، انّ البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج.

قال: و اما بيان انّ الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجّة، فالذي عندي انّ الحجّة التي يريدُ الشيخ ان يذكرها ههنا، لا تعلق لها بهذا الكلام اصلاً، بل لوضمّ ما قبل

١. قوله: «انّ الشيخ لا يذهب الى انّ الهيولى معلولة لوجود الصّورة»، اورد هذا على الامام، حيث قال: الهيولى و ان لم تكن معلولة لماهيّة الصّورة أَلَّا أَنَّهُا معلولة لوجودها، فان اللوازم المعلولة قسمان: معلولُ الماهية و معلولُ الوجود، فقال كيف يقول الشيخ، الهيولى معلولة لوجود الصّورة التي تزول، و هذا ليس بوارد، لأنّ معلوليّة الهيولى لوجود الصّورة التي تزول، ليست في نفس الامر، بل على تقدير عليّة الصّورة، فانه قال: لو كانت الصّورة علةً للهيولى، لم تكن ماهية الصّورة علةً، بل وجودها و حينئذ لم لا يجوز ان يقتضى الحلول فيها؟ نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب، لانه ان فرضنا انّ الهيولى معلولة لماهيّة الصّورة، جاز ان يقتضى الحلول فيها، بعد وجودها، م.

هذا الكلام الى ما بعده، لتّمّت الحجّة، بل هذا الكلام أنّما يصلح جواباً عن كلام يصلح ان يستدلّ به على ان الصّورة ليست علّةً للهيوّلي.

و ذلك الكلام هو ان يُقال: الصّورة اذا كانت حالةً في الهيوّلي و الحال محتاجٌ الى المحلّ، فالصّورة محتاجةٌ الى الهيوّلي، فيستحيلُ ان تكون تلك علّةً لها، لاستحالة الدّور، فيُقال لهذا المُستدل: لم لا يجوزُ ان تكون الصّورة علّةً لوجود الهيوّلي؟ ثمّ أنّه يجب حلّوها في الهيوّلي، لا لانّ الصّورة تكون محتاجةً الى الهيوّلي، بل لانّ الهيوّلي بعد وجودها تصيرُ علّةً لثبوت صفة للصّورة و هي صيرورتها حالة فيها، او لانّ الصّورة علّةً لحلّوها في الهيوّلي و يكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيوّلي، فتكون الهيوّلي مع كونها محللاً للصّورة معلولةً لوجود الصّورة، ألاّ أنّها لا تكون مباينةً عن ذات العلّة، فهذا الكلام، يصلحُ ان يكون جواباً عن هذا الاستدلال.

و لعل الشيخ أنّما اوردهُ في هذا الموضعٍ لَمّا قال: الصّورة لو كانت علّةً لوجود الهيوّلي، لكانت الاشياء هي عللُ الصّورة سابقه ايضاً على الهيوّلي، حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصّورة وجود الهيوّلي، استشعر ان يُقال له هيهنا اذا كانت الهيوّلي محللاً للصّورة، فإي حاجة بك الى هذه الحجّة الدّقيقة على أنّها ليست معلولةً للصّورة بل يكفيك تقول: الحالُ محتاجٌ الى المحلّ و المحتاجُ الى الشّيء، لا يكون علّةً لذلك الشّيء، فلمّا توقع هذا الاعتراض هيهنا، ذكر ما تبيّن به ضعفُ هذا الكلام، ثمّ أنّه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجّة التي ابتدئ بها، فهذا ما عندي في هذا الموضع.

اقول: هذا الكلام، لا يُناسب ما ذكر الشيخ^(١) في هذا الموضع، بل الواجب ان يُقال: انّ

١. قوله: «هذا الكلام لا يُناسبُ ما ذكره الشيخ، أمّا أولاً فلانّ كلامه ليس في تمشية العلّة بل في نفيها، و أمّا ثانياً فلانّ فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام، قبل الاتمام و ذلك ممّا يورث الخبط في البحث، و أمّا ثالثاً فلانّ الجواب لا يستقيمُ على اصول الشيخ، فانّ من اصوله ان تشخّص الحال تابع لتشخيص المحل، فلو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيوّلي، استحال ان تقتضى الحلول فيها و أنّ كان تشخيصها متقدماً على تشخّص الهيوّلي و متأخراً عنه، بل الواجب ان يُقال: لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيوّلي، لكانت سابقةً بوجودها و عللها على الهيوّلي و يلزمُ منه محال، لكن قبل بيان لزوم المحال، يبيّن انّ هذا التّقرير و هو كونها علّةً مطلقةً للهيوّلي محال، لانه لو كانت علّةً مطلقةً

الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقاً للهولي، لوجب ان تكون الصورة نفسها، مع جميع علل ماهيتها و وجودها و تشخصها سابقاً بالوجود على الهولي، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج، وجود الهولي التي هي معلولة لها، او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغايراً لوجود الهولي المعلولة بحسب الروايتين جميعاً، اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في هذا الموضوع، فان الهولي وان كانت معلولة للصورة، فهي غير مبينة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة، اي

لسبقها بوجودها، فسبقت بما يقارن وجودها، فتكون سابقةً بالهولي على الهولي و انه محال. و اليه اشار بقوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، اي لو كانت معلولة للصورة، كانت مقارنة للصورة، فتقدم على الهولي بما يقارنها، ثم استشعر ان يقال: لو صح ما ذكرتم، لزم ان يكون الهولي معلولة لماهية الصورة، لان الهولي معلولة للصورة عندهم، فاما ان يكون معلولاً للوجود لو للماهية، فاذا لم يجز ان يكون للوجود، لم يكن بحد من ان يكون معلولة للماهية، لكنه محال لما تقدم من ان الهولي واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص، لا بد ان يكون واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص.

اجاب بان الهولي، ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق، لكن يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة، في الجملة، بل هي معلولة لعل ماهية الصورة شريكة و جزئاً لها، و اليه اشار بقوله: «وان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة للماهية» اي الهولي، ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقاً و لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهيتها في الجملة، ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة، ذكر ان المعلولات كما تكون مبينة، تكون ايضاً مقارنة.

هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام، و فيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام، كما ان في توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى في دليله و كل ذلك خبط من الكلام و قد فاتهما توجيه الاحوال في قوله: «ليس من احواله المعلولة للماهية»، فقد كفي ان قال: ليس معلولاً لماهيتها و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير عليّة الصورة، و الشارح قوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين» على التقدير، و اخذ قوله: «وان كان ايضاً ليس من احواله»، بحسب نفس الامر، و اما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر، و من الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك، فما ذكرناه اسد و اوضح، م.

لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه، لأنَّ العلة إذا سبقت بوجودها، سبقت بما يُقارن وجودها، فكيف نسبق على ما يقارن وجودها؟

وأما اشار الى ذلك بقوله: «على أنَّها معلولةٌ من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، اى مع أنَّها معلولةٌ غير مباينةٍ الذات عن ذات العلة، فكأنَّه قال: لو قدَّرنا تقدُّم الصَّورة بوجودها، على الهيولى، مع أنَّ هذا التَّقدير غيرُ صحيح، للزم منه محالٌ آخر، وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدِّمةً على نفسها بمراتب، ثمَّ أنَّ الشَّيخ استشعر ان يقول: المعلولُ المُقارن، يجبُ ان يكون معلولاً للماهية، لا للوجود، لأنَّه لا يجوزُ ان يكون الشَّيء معلولاً للوجود، مقارناً له في الوجود، بل قد يكون الشَّيء معلولاً للماهية و مقارناً للوجود، كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك، فانَّ الهيولى، ليست معلولةً لماهية الصَّورة مطلقاً، فنَّبَّه بقوله: «وان كان ايضاً، ليس من احواله المعلولة للماهية»، على انَّ المعلول المُقارن، لا يجبُ ان يكون معلولاً لنفس الماهية في جميع الصَّور، بل قد يكون معلولاً، تكون الماهية جزءاً منها او شريكةً لها، كما ذهبنا اليه ههنا، فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى، ليست من الاحوال المعلولة لذات الصَّورة، فهو ايضاً معلولٌ مقارنٌ، فلا يصحُّ تقدُّم الصَّورة بالوجود عليه.

ثمَّ أنَّه لما وصف المعلولات بأنَّها قد تكون غير مباينةٍ ولم يكن شئٌ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرَّ من الكتاب، اشار الى امكان وجود الصَّنفين من المعلولات، اعنى المقارنة والمباينة في الذَّهن وفي الخارج معاً بقوله: «فان اللوازم المعلولة قسماً، كُلُّ قسمٍ منهما، داخلٌ في الوجود» ولما فرغ من هذا البيان تمَّ البرهان. فظهر من البيان، انَّ هذا الكلام، ليس لغواً ولا زيادةً - كما ظنَّ هذا الفاضل - وانَّ الحجَّة المذكورة، متعلقةٌ به، لأنَّه يؤكدُها و يبيِّن حقيقة الحال في هذه المسئلة.

قوله: «و لكن قد علم انَّ التَّناهى والتَّشكُّل، من الامور التي لا توجد الصَّورة الجرمية في الحدِّ نفسها الاَّ بهما او معهما».

قال الفاضل الشارح: معناه ما مرَّ في المقدِّمة الثالثة.

قوله: «و قد تبَيَّن انَّ الهيولى سببٌ لذينك».

قال: و معناه ما مرّ في المقدّمة الرّابعة.

قوله: «فتصيرُ الهيولى سبباً من اسبابٍ ما به او معه تتمّة^(١) وجود الصّورة السّابقة او بتتمّة وجودها للهيولى وهذا محال.»
فقد اتّضح أنّه ليس للصّورة ان تكون علّة للهيولى او واسطةً على الاطلاق وهذا بيان الخلف، و قد نبّه بقوله: «ما به او معه تتمّة وجود الصّورة»، انّ التّناهي و التّشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصّورة، لا ماهيّتها فهما غير متأخّرين ممّا هو تتمّة وجود الصّورة كما ذهبنا اليه و الباقي ظاهرٌ.

* وهمّ و تنبيهة *

«و لعلّك تقول: اذا كانت الهيولى^(٢) محتاجةً اليها في ان يستوى للصّورة وجودٌ فقد صارت الهيولى علّة للصّورة في الوجود سابقةً، فيكون الجواب: أنّما لم نفرض بكونها

١ - «يتمّ»، خ.

٢. قوله: «و لعلّك تقول اذا كانت الهيولى»، تقرير السّؤال انّكم قلتم انّ الصّورة لا يستوى لها وجوداً الا بالتّناهي و التّشكّل و هما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان يكون الهيولى علّة للصّورة سابقةً عليها، لكنّ الصّورة عندكم علّة للهيولى، فقد عاد العلّة معلولاً و أنّه محالٌ.
و اما الجواب، فقد قرّره الامام بانّه ليس كلّ ما يحتاج الى الشّيء علّة، و قد طعن فيه بانّ العلّة لا معنى لها الا ما يحتاج الى الشّيء، و هو مدفوعٌ لانّ العلّة ما يحتاج الى الشّيء في وجوده، و الّذي ثبت انّ الهيولى، تحتاج الى الصّورة في الجملة و لا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها، فربّما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علّةً، فلا يلزم كونها معلولة للصّورة.

ثم قال الامام: ندع في السّؤال عبارة «العلّة» و نقتصر على ذكر الاحتياج، فنقول: فرضتم انّ الصّورة لا يستوى لها الوجود، الا بالهيولى، فيكون الصّورة محتاجةً الى الهيولى، ثمّ قلتم: الصّورة شريكة العلّة، فيكون الهيولى محتاجةً و محتاجاً اليها متأخّرةً و متقدمةً معاً. اجاب الشّارح بانّ احتياج الصّورة الى الهيولى في تشخّصها، و احتياج الهيولى اليها في وجودها، فالمتأخّر عن الهيولى الصّورة المشخّصة، و المتقدّم عليها الصّورة من حيث الصّورة، م.

محتاجةً إليها في ان يستوى للصورة وجوداً، بل قضينا بالاجمال، أنّها محتاجٌ إليها في وجود شيءٍ توجدُ الصورة به او معه، ثمّ تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل.» قال الفاضل الشارح: هذا سؤال الفصل السابق وهو: أنّكم قلتم انّ الصورة لا يستوى لها وجوداً ألبالوتهاى والتشكّل، او معها و هما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان تكون الصورة محتاجةً الى الهيولى بوجهٍ ما، و جوابه: أنّه ليس كلّ ما احتاج الشيء اليه، و جب ان يكون علّةً للشيء، بل قد يكون و تلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لا حاجة بنا اليه.

قال: و لقاتل ان يقول، اتقول بانّ الصورة محتاجةً الى الهيولى ام لا تقول؟ فان قلت، بطل قولك: الصورة شريكّة لعلّة الهيولى، لانه يلزم من القولين، كون الصورة متأخرةً و متقدّمة معاً، و ان قلت: انّ الصورة لا تحتاج الى الهيولى، لم تكن الهيولى متقدّمةً بوجهٍ ما، على الصورة، فبطلت حجّتك السابقة.

واقول: أنّه يذهب الى انّ الصورة - من حيث هي صورة - تكون متقدّمةً على الهيولى و شريكّة لعلّتها، و من حيث هي مُتَشَخَّصَة محصّلة في الخارج، تكون متأخرةً عن الهيولى، لانّ الهيولى هو السبب القابل لتشخّصها و تحصيلها، هذا هو المذرداد من قوله: «أنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في ان يستوى للصورة وجوداً»، اى لم نُقل هي العلة الموجودة للصورة، و لا أنّها العلة الفاعليّة لتشخّصها و تحصيلها، بل قضينا بالاجمال أنّها محتاجٌ إليها في وجود شيءٍ توجدُ الصورة به، او معه، اى قضينا انّ الصورة محتاجةً الى الهيولى في وجود التناهى و التشكّل اللذين تشخّص و تتحصّل الصورة بهما، او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلةً لهما.

فاذن، هي - اعنى الهيولى - متقدّمةً على ذلك الشيء و على الصورة المتصّفة بذلك الشيء من حيث اتّصافها به، لا على الصورة من حيث هي صورة، ثمّ تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل و هو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر، من غير ان يلزم الدور على ما قلناه.

«انت تعلم ان الصّورة الجوهرية، اذا فارقت المادّة، فان لم يعقب بدل^(١) لم تبق المادّة موجودة، فمعقّب البدل، مقيم للمادّة لا محالة البدل، وليس بواجب ان يقول و يقيم البدل ايضاً بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت، فاقامت لانّ الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه، اما بالزمان او بالذات، و بالجمله لا يمكنك ان تدير الاقامة».

يريدُ بيان كيفية تقدّم الصّورة العُنصريّة على الهيولى و امتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هي متقدّمة على الهيولى على وجه الدّور.

قال الفاضل الشارح: لما ابطل كون الصّورة علّةً مطلقةً، او واسطةً للهيولى، اراد ان يبطل القسم الثّانى من الاقسام الاربعة الّتى صدرنا الباب بها و هو ان يُقال: الصّورة مُحْتَاجَةٌ الى الهيولى، و هذا الفصل يشتملُ على بيان انّ الصّورة الّتى يمكن زوالها عن المادّة، ليست بمتأخّرة في الوجود عن الهيولى، و تقريره انّ الصّورة الجوهرية، اذا زالت عن المادّة، فان لم يحصل عقبيها في المادّة صورةً أُخرى، تكون بدلاً عنها لم تبق المادّة موجودة لما مرّ انّ الهيولى، لا تخلو عن الصّورة، و اذا كان كذلك فالشّيء الّذى عقب الصّورة الزائلة بالصّورة الحادثة مُقيم للمادّة، اى حافظ لوجود المادّة بواسطة ذلك البدل.

ثمّ انه لا يلزم من صدق قولنا: انّ ذلك المعقّب، يحفظُ وجود المادّة بذلك البدل، صدق ان نقول: انه يحفظُ ذلك البدل بتلك الهيولى، لانّ الشّيء ما لم يوجد، لم يكن حافظاً لوجود غيرها، فلو كانت الهيولى مقيمةً للصّورة، لكانت تقوم اولاً، ثمّ تصيرُ بعد ذلك مقيمةً للصّورة، و قد كُنّا بينا انّ الصّورة مقيمةً للهيولى، فيلزم ان يكون وجود كلّ واحدةٍ منهما سابقاً على وجود الأخرى و هو معنى قوله: «و بالجمله لا يمكنك ان تدير الاقامة».

قال: و لقائل ان يقول: هذا الفصل كالمناقض لما مضى، لانّ فيه بيان انّ الصّورة متقدّمةٌ على الهيولى و لما كانت كذلك، استحال تقدّم الهيولى على الصّورة و قد كانت الحجّة المذكورة على امتناع كون الصّورة علّةً للهيولى، مبنيةً على انّ للهيولى تقدّماً بوجه ما، على الصّورة.

و شكُّ آخر، و هو انّ قوله: «فمعقّب البدل، مقيم للمادّة لا محالة بالبدل»، ليس بجيدٍ

على الاطلاق، فانّ الجسم لا ينفكّ على اين ما وشكل ما ومقدار ما، و اذا كان كذلك، فمتى زال اين معين، او شكل معين او مقدار معين، فلا بدّ من ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر، ليكون بدلاً لما مضى، ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صوراً مقومةً للمادة.

فعلما انّ معقّب البدل، لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل، بل لو صحّ ذلك، لكان يصحّ في بعض الاشياء وبالبرهان.

و **اقول**: لما بين في هذا الفصل، كيفية تقدّم الصورة^(١) على الهيولى، اشار الى انّ

١. قوله: «اقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة» محصل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال اذا زالت فان لم يحصل عقبتها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقّب البدل مقيم للهيولى بالصورة، وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكران للصورة في الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو. و لو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً. فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي أنّها تشارك شيئاً آخر في العلية فمذكورة ثمة، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة، و بينه بوجهين: الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور، و اليه اشار بقوله «و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة» الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان و انه محال؛ لما مر في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاحاجة الى الشريطة الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها. و لو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى و امتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام. و الحاصل ان كلا من الصورة و الهيولى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة و القابل لا يكون معطياً للوجود و فيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع أنّها شريكة العلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء المفارق على ما سيجىء، غاية ما في الباب أنّها يكون جزء العلة التامة و الهيولى علة قابلة للصورة و العلة القابلة جزء العلة التامة» و اما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي

المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور، و لان الهيولى، لو كانت مُقيمةً للصورة، لكانت متقومّةً بنفسها، قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان و هو محال لما مرّ، و هذا بعينه هو الذى اوردّه فى بيان استحالة ان تكون الصورة علةً مطلقةً للهيولى، و اشار اليه بقوله: «على أنّها معلولةٌ من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، كما سبق ذكره، فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كُلِّ واحدةٍ منهما، علةً للأخرى مطلقةً لاستحالة قيام كُلِّ واحدةٍ منهما من غير الأخرى، ثم أنّه جعل الصورة - من حيث هي - صورةً سابقةً على الهيولى و شريكاً لعلتها الفاعليّة و لم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى، سابقةً على الصورة، لانّ الهيولى من حيث هي هيولى، قابلةً محضّةً بخلاف الصورة، فلا يُمكن ان تصير فاعلةً و مُعطيّةً للوجود، و اما الشكّ الاوّل الذى اوردّه الشارح، فينحلُّ بما ذكرناه مراراً من كيفيّة تقدّم احدهما على الأخرى، و اما الشكّ الثانى، فليس يوارِدُ لانّ امتناع انفكاك الجسم عن اينٍ ما، أنّما يقتضى احتياج الجسم، لا فى كونه جسماً بل فى وجوده و تشخيصه الى

صورة، و المتأخر الصورة من حيث أنّها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين، و اما الشكّ الثانى فهو انه لما قال الشيخ «الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل ان عدت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة» اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لان ابدال اعراض الجسم من الاين و الشكل و المقدار و غيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بدمن ان يجعله بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان بدل مقيماً لكان هذا الابدال مقيمة للجسم و انه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقومة للمادة و ليس كذلك و هذا معارضة فى مقدمة الدليل، و يمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال: لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم و المادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً، و تقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما فى الباب أنّها لا يقيمه فى جسميته و لكنها مقومة له فى تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضى احتياج الجسم اليها فى تشخصه، م.

الايين، من حيث هو ايْنُ ما⁽¹⁾، لا من حيث هو ايْنُ معيْنٌ و الايْنُ من حيث هو ايْنُ ما،

١. قوله: «من حيث هو ايْنُ ما»، جوابُ السّؤالين: احدهما، انّ الجسمَ لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخّصه، يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك، اجاب بانّ التشخّص هو الاعراض المُطلقة، لا المعيّنة، فالجسمُ يحتاجُ في تشخّصه الى الايْن، من حيّ هو ايْنُ ما، لا من حيث هو ايْنُ معيْن.

- لا يقال: نحنُ نقول من الابتداء الاعراض المشخّصة ان كانت مشخّصةً، انعدم الشّخص بزوالها وان لم يكن مُشخّصةً، استحال ان يكون مشخّصة.

- لانّا نقول: المشخّص لا يوجد في الخارج الّا وله عوارضٌ يلزمه، متى انعدم شيء منها، انعدم الشّخص، فتلك العوارض هي المُسمّاة بالمشخّصات للزومها الشّخص من حيث أنّه شخصٌ، و عليه نبّه بقوله: «امتناع انفكاك الجسم عن ايْن ما، أنّما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخّصه» فهي ان كانت مشخّصةً لوجودها في الخارج، لكن لا دخل لتشخّصها في التشخيص، لانّ التشخيص باعتبار لزوم الشّخص وهي من حيث أنّها مشخّصة، غير لازمة لها.

السؤال الثاني، انّ تلك الاعراض، محتاجة الى الجسم، فلو كانت مقيمةً للجسم، لزم الدّور. اجاب بأنّها محتاجة الى الجسم - من حيث هو جسم - و الجسمُ المشخّص محتاج الى تلك الاعراض، فلا دور.

- فلو قيل: تشخّص العرض، موقوفٌ على تشخّص المعروض، فكيف يحتاج في تشخّصه العرض؟

- فنقول: احتياج المعروض في تشخّصه الى نفس العرض، لا الى تشخّصه، فلا محذور. وقوله: «فليس»، نتيجة لما ذكره، يعنى لا يلزم ممّا ذكره انّ معقّب البدل، لا يكون مقيماً بالبدل، بل اللازم انّ معقّب البدل، مقيمٌ للمادّة بالبدل في تشخّصها، فانّ معقّب الايْن، مقيمٌ للجسم المشخّص بالايْن وان لم يحتجّ الجسم من حيث هو اليها وذلك لا يُنافي اقامة الصّورة للمادّة. وعندى انّ هذا الجواب، غيرُ موجّه، لانّ المدعى انّ الصّورة مقيمةٌ للمادّة في وجودها، فيكون المراد من اقامة البدل للمادّة، اقامتها في وجودها، فكلام الامام أنّه لو كان بدل مقيماً في الوجود، لزم ان يكون الاعراض اللازمة، مقيمةً للجسم و المادّة في وجودها، فيكون صوراً، اذ معنى للصّورة الّا حالٌ يقيم وجود المحلّ، فالقولُ بأنّها يقيم الجسم في تشخّصه، خارجٌ عن التّوجيه، و كان السّارحُ ظنّ أنّه اثبت كون الجسميّة صورة و محلّها مادة و هيئتها يثبت كونها مقيمةً للمادّة، و هذا سهوٌ فيما يزعمه أنّه سهوٌ، لانّ الثّابت بالبرهان، ليس الّا انّ الجسميّة قائمةٌ بالغير و اما أنّها

يحتاجُ الى الجسم من حيث هو جسمٌ ما و من حيث هو اَيْنٌ معيّنٌ، يحتاجُ الى جسمٍ معيّنٍ.

و اما قوله: ثم لا يلزمُ ان تكون هذه الاعراض، صوراً، فقد يدلُّ على أَنَّهُ ظَنُّ انَّ الشيخ اثبت وجود الصّورة بانه مقيمٌ للمادّة فقط، و هذا سهوٌ من باب توهم العكس، فان كُلَّ صورة، مقيمةٌ و ليس كُلُّ مقيمٍ، صورة بل المقيم الذي هو الصّورة، اِنما هو جوهرٌ يقيمُ جوهرأً هو محلّة و مادّته، و هذه اعراض اقامت اعراضاً، لانها اقامت اجساماً مُتخصّصةً، لا في جسميّتها، بل في تشخصّياتها العارضة لجسميّتها و لذلك سمّيت بمشخصّات الجسم، فاذا التَّقَضُّ بها ليس بمتوجّهٍ.

و اما قوله: فعلمنا انّ معقّب البدل، لا يجبُ ان يكون مقيماً للمادّة بذلك البدل، فليس نتيجةً لما ذكره، لانّ الذي ذكره، لم يقتضِ الاّ كون معقب الايون، مقيماً للجسم المتشخصّ بالأيون، و ذلك لا يتنافى اقامة المادّة بالصّورة.

* اشارة *

«و ليس يُمكن ان يكون شيثان، كُلٌّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر^(١)، حتّى يكون كُلٌّ

صورة و هو مادّة، فانّما يُثبت في هذا المقام لو تمّ البرهان.

و اعلم انّ المدعى اولاً كان شركة الصّورة لعلّة الهيولى و قد ذكر في دليبه، اقسام ابطال بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى، و هذا الفصل - على ما فسره الشارح - ادراج دعوى آخر في البين، قبل اتمام الكلام الاوّل و لا شكّ في اخلاله بترتيب البحث، بخلافه ما فسره الامام، فانه يتعلّق باحد اقسام الدليل، م.

١. قوله: «ليس يُمكن ان يكون شيثان، كُلٌّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر»، لانّ المقيم للآخر، متقدّم عليه بالضرورة، فيكون كُلٌّ واحدٍ منهما متقدّمًا على الآخر و المتقدّم على المتقدّم على الشّيء، متقدّم على ذلك الشّيء بالضرورة، فيلزم ان يكون كُلٌّ واحدٍ منهما متقدّمًا على نفسه و أنّه محال.

و لا يجوز ان يكون كُلٌّ واحدٍ يُقام مع الآخر، لانه اِنما ان يكون لاحدهما تعلق بالآخر في الوجود او لا، فان لم يكن لشيءٍ منهما تعلق بالآخر، جاز ان يقوم كُلٌّ منهما، بدون الآخر، فلا تلازم بينهما؟؟ و ان تعلق فان لم يكن لشيءٍ منهما تعلق بالآخر، جاز ان يقوم كُلٌّ منهما بدون الآخر.

فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالآخر، لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر، فيلزم الدور، و هذا كلام الشيخ.

و قد اعتبر في الترديد ذات احدهما، و اما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما، فلا يلزم من عدم تعلق كل منها، جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر، لكن ليس بجور تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر و الارجع الى القسم المتقدم و هو ان يكون احدهما علّة للآخر، فقد تطابق الكلامان، و هيهنا نظرٌ لانه قد تقرّر في اول البحث، ان المراد بقيام كذل من الشئيين بالآخر، الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر، الاستغناء من الجانبين، فان اريد بالتعلق الاحتياج، فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه و ذلك قبيح في الاستدلال، و ان كان اعم منه، لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر، و جاز قسم ثالث و هو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط، ثم اورد الامام منعاً و نقضاً بالمتضايين.

و اجاب الشارح عن المنع، بان المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره، ليس الا صحة وجوده بدون الغير، و هو غير صحيح العلة غنية عن المعلول، مع امتناع انفكاكها عنه، و عن النقض بان المتضايين معلولا علّة واحدة، رابطة بينهما، اما المتضايان الحقيقيان، فلاهما معلولا علّة واحدة كالتولد للأبوة و البنوة و كل منهما يحتاج الى ذات الآخر، فان الأبوة، يحتاج وجودها الى ذات الابن و البنوة يحتاج الى ذات الاب و هو الرابطة المحوجة، و اما المتضايان المشهوران، فلاهما معلولا علّة واحدة كالعقل - مثلاً - فكل منهما محتاج، لا كلة بل بعضه الى الآخر، لا الى كله، بل الى بعضه و هذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر، بل الى ذات الآخر، او الى جزئه، حتى اذ نظرنا اليهما انفسهما، لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعاً، نعم يكون بينهما تعلق دائم و هو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز ان يكون الهيولى و الصورة معلولى علّة ثالثة يقيم كلًا منهما مع الآخر، بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر، فان تشخص كل منهما، موقوف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما.

و بالجملة، ما بينه من تعلق كل من المتضايين، ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر، فلم يجوز ان يكون الهيولى و الصورة معلولين لثالث يقيم كلًا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور، و ان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر، بل اللازم، ليس الا تعلق كل منهما بالآخر، فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر، مع تعلق كل منهما بالآخر، فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلًا من الهيولى و الصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى و هو لا

واحدٍ منهما، مُتقدِّماً بالوجود على الآخر و على نفسه.»

القول: يُريدُ بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب و هو ان يكون هناك شيء آخر يُقيم كُلَّ واحدةٍ من الهيولى و الصورة، اما بالآخر، او مع الآخر، فانه يُناسب الدور المذكور في الفصل المُتقدِّم، و بدء بما يكون اقامة كُلِّ واحدٍ منهما بالآخر، لانه اوضحُ فساداً و لان الثاني، راجعُ اليه ايضاً، و لفظ الكتابِ ظاهرٌ و هذا القسم و هو الّذي جعله الفاضل الشارح، ثالث الاقسام الاربعة الّتي اوردها هو.

قوله: «و لا يجوزُ ان يكون شيئان كُلّ واحدٍ منهما يقام مع الآخر ضرورةً، لانه ان لم يتعلّق ذات احدهما بالآخر، جاز ان يقوم كُلّ واحدٍ منهما و ان لم يكن مع الآخر، و ان تعلّق ذات كُلّ واحدٍ منهما بالآخر، فلذات كُلّ واحدٍ منهما تأثير في ان يتمّ وجود الآخر و ذلك ممّا قد بان بطلانه.»

القول: و هذا هو الّذي تكونُ اقامة فيه مع الآخر و حمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة الّتي اوردها هو، و هو كون كُلّ واحدٍ منهما غير محتاج الى الآخر، و بيان هذا القسم هو ان ذات كُلّ واحدٍ من الشئين اللّذين يوجد كُلّ واحدٍ منهما مع الآخر، لا يخلو اما ان يتعلّق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجهٍ من الوجوه، او لم يتعلّق به اصلاً، فان لم يتعلّق، جاز وجود كُلّ واحدٍ منهما منفرداً عن الآخر، و ان تعلّق، فلذات كُلّ واحدٍ منهما تأثيراً في ان يتمّ وجود الآخر و هذا هو القسم الاول بعينه الّذي بان بطلانه.

و الحاصلُ، هذا القسمُ يرجعُ اما الى عدم التلازم، او الى الدور المذكور و لاجل هذا المعنى، ذكرنا من قبل ان المعلولين المُنتسبين الى علّةٍ واحدةٍ، اذا لم يكن بينهما ارتباط، بوجهٍ يقتضى ان يكون بينهما تلازمٌ عقليّ، لم يكن بينهما الاً مصاحبةً اتّفاقيةً فقط، و

يستلزمُ بطلان التلازم بينهما، على ان النقص لا ينحصرُ في المتضايين، بل هو لازمٌ بالقضايا المُتلازمة في بابي العكس و تلازم الشّروطيات و غيرها، فانّ السّالبة الدائمة - مثلاً - ينعكسُ سالبةً دائمةً و تلازمها، و لا توقّف لاحدهما على الأخرى، فلو استلزم الاستغناء صحّة الافراد، لم يتحقّق بين القضيتين تلازمٌ اصلاً، م.

اعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب هيهنا بيان أن الشئيين، اذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر، وجب صحته وجود كل واحد منهما، مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة، بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات، لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثلاً من الموجودات، فإن الاضافات لا توجد إلا معاً أنه ليس لواحدة حاجة الى الأخرى، لأن إحدى الاضافتين، لو احتاجت الى الأخرى، لتأخرت عنها، فلا يكونان معاً، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور.

- فان قلتم: هذا التلازم، لا يعقل إلا في الاضافات،

قلنا: دعوى انحصاره في الاضافات، مفتقرة الى بيته، والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنياً من غيره، ليس إلا صحته وجوده مع عدم الغير، وكون البيان هو الدعوى بعينه، يدل على أن الدعوى واضح بنفسه، غير محتاج الى برهان، وإنما عيّد ذكره بعبارة أخرى، ليرتفع الالتباس اللفظي، وأما المتضايقان، فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر، كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائراً كما الزمه، بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً، فاذن كل واحد منهما، محتاج لا في ذاته، بل في صفة تلك الى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً.

ثم اذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور، وحدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها، بل في بعضها الى الأخرى، لا الى كلها، بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى، فظن أن الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك، فان ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه، ولا على سبيل الدور.

و ظهر من ذلك^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايقين، ليست من جنس ما تقدم

١. قوله: «و ظهر من ذلك»، جواب سؤال قدمناه وهو أن الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علّة للآخر والى ما يكون معلولى علّة يُقيم كلاً منهما بالآخر او معه، فالتلازم بين المتضايقين ليس من القسم الاول، لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني، لأنه احاله بقسميه. فاجاب بأن المعية التي بين المتضايقين، ليس من جنس ما تقدم بطلانه، فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود، والمتضايقان، متلازمان في التعقل، والهولى والصورة ليستا متضايقين

بطلانه، بل هي معيَّةٌ عقليةٌ، معناها وجوبُ تعلقهما معاً، وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجهٍ وهو تعلقُ كُلِّ واحدةٍ منهما بالأخرى من غير دور، وتخالفه من وجهٍ وهو كون الصورة اقدمُ ذاتاً من الهيولى، وأما لم يكن تعلقهما، تعلق التضايف، لأنَّ المتضايين، لا يُمكن ان يعقلا مُنفردين بخلافهما، ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البيّن وجودها، الى اثبات الهيولى، ثمَّ انَّ التضايف يعرُضُ لهما بعد تعلقهما، كما في سائر انواع المُضاف المشهور.

قوله: «فبقي أنّه أمّا يكونُ التعلُّقُ من جانبٍ واحدٍ، فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلُّقِ والمعيَّةِ على السواء.»^(١)

قد تبين ممّا مرّ، انَّ التلازم ينقسم الى ما يكون التعلُّق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من

وأما يعرُضُ لهما التضايف، كما يُقال: الهيولى قابلةٌ والصورة مقبولةٌ.

- فان قلت: لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقص في التلازم، بين الماهيتين نقضاً،

- فنقول: التلازم بين الماهيتين، لمّا جاز بدون الاحتياج، فلم لا يجوزُ التلازم بين الوجودين كذلك على انَّ من النقص البنتين المنحيتين لا يقومُ احدهما اّلا مع قيام الآخر وهو تلازمٌ بين الوجودين وحاصلُ هذا البرهان على طوله، انَّ الهيولى والصورة، لمّا تلازما، فاما ان يستغنى كُل منهما عن الأخرى فلا تلازم، واما ان يحتاج احدهما الى الآخر، فحينئذٍ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محالٌ، او من جانب الهيولى، فالصورة اما يكون علةً مطلقةً وهو أيضاً محالٌ او جزءٌ علةً وهو المطلوب وهو منقوضٌ بالاعراض اللازمة الهيولى كالشكل والمقدار واللون والابن، فانَّ الهيولى والشكل، مُتلازمان ولا يجوزُ الاستغناء ولا حاجة الشكل، فيلزمُ احتياج الهيولى الى الشكل، فيكون الشكل صورةً جوهريةً وهذا هو النقص الذي اوردته الامام على فصل تعقيب البدل، ومعارضُ بانَّ الصورة حالةٌ في الهيولى ومن ضرورة الحلول، احتياج الحال في وجوده الى المحلّ، فكيف يكون جزءاً من علة، ويُمكنُ دفع هذه المعارضة، بانَّ الاحتياج في الوجود، لا يُنافي الاستغناء بحسب الماهية، فمن لم يقو على دفعها، ذهب الى عدم تقدّم الصورة وهو عدولٌ عن تفسير القوم، فانَّ الصورة، لو لم يكن مُقيمة الهيولى، لم يكن صورة ولا محلّها هيولى، م.

١ - «سواء»، خ.

غير عكس، والى ما يكون لكل واحدٍ منهما بالآخر. واذا بطل القسم الاخير، ثبت الاول وهو الذى قسّمهُ الشيخ الى ثلاثة اقسام، هي كون الصورة علّةً أو آلةً واسطةً او شريكّةً للعلّةِ وقد ابطل منها ايضاً قسمان وبقي واحداً وهو كونها شريكّةً للعلّة.

قوله: «و للصورة فى الكائنة الفاسدة، تقدّم ما، فيجب ان تطلب كيف هو^(١)».

انما خصص الكائنة الفاسدة بالذكر، لان تصور التقدّم فيها مع كونها مستجدّةً على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعده، وكيفية التقدّم، هي ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو أنّها تشارك شيئاً آخرّاً فى العليّة والتقدّم على الهيولى من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة معيّنة، فإنها من تلك الحينيّة مستمرة الوجود، كالهيولى.

* اشارة *

«انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام^(٢) الباقية، وهو ان تكون الهيولى توجد

١. قوله: «فيجب ان يطلب كيف هو»، كيفية تقدّم الصورة، أنّها وحدها ليست علّة للهيولى، بل مع شىء آخر، واما أنّ عليّتها وتقدّمها من حيث هي هي، لا من حيث هي، قصورة معيّنة، فهو بحث عن التقدّم، لا عن كيفية التقدّم وكان مستدرکاً فى هذا المقام، م.

٢. قوله: «اشارة»، انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام»، اعلم أنّه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازماً وظهر أنّه لا يجوز ان يحتاج كلّ منهما الى الآخر، ولا يجوز ان لا يحتاج شىء منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا يحتاج شىء منهما الى الآخر، فتعيّن ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر، ظهر أنّه يمتنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى، فلم يبق الّل ان الصورة علّة لوجود الهيولى، فلا يخلو اما ان يكون علّةً مستقلةً، او لا يكون، بل جزء علّةٍ و الاول باطل، فقد صحّ ان الصورة جزء علّةٍ، فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شىء آخرّاً، اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى، ثم ان ذلك الشىء سمّاه اصلاً لوجهين: احدهما الاصل فى العليّة، لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى، والثانى أنّه يُفيد اصل الوجود من حيث كونها بالقوّة.

- فان قلت: كون الهيولى بالقوّة، عبارة عن امكان وجودها مع عدمها، فهيهنا امران: امكان الوجود وهو غير مُستفادٍ عن الشىء، بل هو بالذات، وعدمها وهو ليس من المبدأ، فاستناد وجود الهيولى بالقوّة الى السبب الاصل، لا معنى له.

- فنقول: الهيولى، ما به الشئ بالقوة والشئ هيئنا الجسم، فإن الجسم بالقوة عند الهيولى، و يصير بالفعل عند وجود الصورة، فالمراد أنه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة، صارت مجسمة بالفعل، فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم، و الصورة لا تنفيذاً الاً اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصلى بالفعل فى التجسم، لا فى معنى الوجود.

و فى قوله: «و هو كما ذكرناه موجوداً ثابتاً مُفارقاً»، تنبيه على ترتيب الموجودات و الانسباق من الطبيعيات، فإن السبب الاصل، لا بد ان يكون دائماً الوجود، ل دوام وجود الهيولى و ان يكون مفارقاً عن المادة، فإنه لو كان جسماً او جسمانياً، اشتمل على مادة و صورة، فيكون الصورة، علة لها مع غيرها، فان انتهى الى المفارق فذلك و الاً عاد بعض المحالات، كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى و هو محال.

و ذلك المبدأ المُفارق، اما ان يتوقف تأثيره على الجسم و حينئذ يعود المحالات ايضاً، او لا يتوقف، فاما ان يكون واجب الوجود او العقل و لما كان فى الاجسام كثرة، استحال صدورها عن واجب الوجود، فتعين صدورها من العقل، فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدأً مفارقاً يسمى «عقلاً» يوجد الصورة الجسمية و بتوسطها و اعانتها هيولاها، فقد حصل الانسباق من عالم الاجسام الى عالم المُجرّدات و من الشاهد الى الغائب، و اما المعين بتعقيب الصورة، فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور، اذا الكلام انما هو فى الصورة فلحد الاقسام الباقية، ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها و هو اللازم من القسمة و قد صرح بذلك فى «الشفاء» حيث قال:

فيجب اذن، ان يكون علة وجود المادة، شيئاً مع الصورة، حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشئ لكل يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة، بل انما الامرُ جميعاً بهما فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ و بصورة كيف كانت، ثم ان بعض الاذهان، قد انساق من قوله: «يوجد عن سبب اصل و عن معين» الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية، حتى ان العلة الفاعلية للهيولى، مجموع الامرين اى العقل و الصورة من حيث هى. و لهذا يقال ان الصورة، شريكة لعلة الهيولى، لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الاً على انها جزء العلة، و اما انها جزء العلة الفاعلية، فالبرهان لا يساعد عليه.

قيل: المراد بالعلة فى التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا، فاما ان

عن سببٍ اصلٍ و عن معيّنٍ بتعقيب الصّور، اذا اجتماعاً تمّ وجود الهيولى.»
لما بطل الاقسام المُحمّلة اّلاً واحداً و هو أنّ الصّورة جزءُ العلة، ثبت أنّه حقٌّ، فصّرح
به في هذا الفصل، و اشار بقوله: ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السّابق، و بين أنّ
النّشء الّذى يُشارك الصّورة في العليّة، ما هو و هو الّذى سمّاه سبباً اصلاً و أنّما سمّاه
اصلاً، لآته المُستمرُّ الوجود المُستحفظ لوحدة العلة على ما مرّ، و ايضاً لآنه الّذى يُفيدُ
اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوّة، فإنّ الصّورة لا تفيّدُ اّلاً اخراج ذلك الموجود

يكون احديهما علةً فاعليّةً للأخرى، او لا يكون و الثّاني باطلٌ و الّل لكانا معلولى علةً فاعليّةً
تقيمُ كلّاً منهما بالآخر او معه و كلاهما مُحالان، فاذا كان احديهما علةً فاعليّةً، لم يجز ان تكون
هى الهيولى، و الصّورة ليست علةً مستقلةً، فيكون جزءُ العلة الفاعليّة، و لو حملنا العلة كذلك
على العلة الفاعليّة، لم ينحصر القسم الثّالث فيما يكون العلة الثّالثة يقيمُ كلّاً منهما بالأخرى، او
معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس و لم يلزم الخلف لجواز ان يكون احديهما علةً
غير فاعليّة و قد مرّ مثل هذا غير مرّة.

قال الامام: المعيّن هو الحركة السّرمديّة، لانّ الوجود المبدأ المُفارق لا يكفي في وجود الصّور
المتعاقبة و اّلاً لكانت دائمة الوجود، فيتوقّف، فيصاحبها على حدوث شىء يكون سبباً لاستعداد
صورة صورة و حدوث ذلك الحادث، يتوقّف على حادثٍ آخر، و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ هذا، لا
ينافى اّلاً بحركة سرمديّة متجدّدة، فهذه الحركة السّرمديّة، هى المعيّن للسّبب الاصلى، بتعقيب
الصّورة.

قال الشارح: لما كان المعيّن هو السّبب المُقتضى لتعقيب الصّورة و السّبب المُقتضى لتعقيب
الصّور هو علة الصّور المُتجدّدة و علة الصّور المُتجدّدة، لا يتمّ بمجرد الحركة السّرمديّة، لآنها
معدّة و المُعدّات لا يكون موجودةً، بل لا بُدّ لها من المبدأ المُفارق و من احوال أُخرى اتّفاقيّة و
فيه نظرٌ لآنه لو كان المعيّن هو العلة الثّامّة للصّور المُتجدّدة و من اجزائها الهيولى، لزم ان يكون
الهيولى علةً لنفسها و أنّه محال، و ايضاً يرجعُ كلام الشيخ الى أنّ الهيولى يُوجدُ عن السّبب
الاصلى و عن السّبب للاصل مع احوال آخر.

وقوله: «من وجه»، لا وجه له، لانّ دخوله في المعيّن على ذلك التّقدير ضرورى و ايضاً لو حمل
المعيّن الباقي الّذى هو ان يكون الصّورة جزءُ العلة و كون علة الصّورة جزئاً لا يستلزم كون
الصّورة جزئاً، م.

المُستفاد منه الى الفعل و تبقيته و هو كما ذكرنا موجودٌ ثابتٌ دائمٌ الوجود، مفارقٌ عن المادة و ممّا يتعلّقُ بها من الجسمانيّات و الّا لعاد بعض المحالات المذكورة، و قد يُسمّى عقلاً كما سيجي ذكره و بيان صفاته.

و اما المعين بتعقيب الصّور، فهو السّبب الّذي يقتضى تعقيب الصّور و سمّاه «معيناً»، لانه يُفيدُ بواسطة المُستمرّة الوجود، و قد ذهب الفاضل الشارح الى انّ ذلك المُعين، هو الحركة السّرمديّة الّتي تفيدُ الهيولي الاستعدادات المُتعاقة لقبول الصّور المُتجدّدة المُتعاقة.

واقول: أنّها ليست بكافية في تعقيب الصّور، لانّ حصول الاستعداد، لا يكفي في وجود الشّيء، فانّ العلة المُعدّة، ليست من العلل الموجودة، بل يحتاج في مع ذلك الى مفيضٍ لاصل وجود الصّورة، كما ذكر هو ايضاً في كلامه، وجه الاحتياج اليه و هو السّبب الاصلى بعينه على ما سيأتى بيانه، و الى احواله اتّفاقيّة من خارج طبيعيّة او قسريّة، يتحدّد بها ما يجبُ من المقدار و الشّكل على ما مرّ، فالعلة التّامة لوجود الصّورة المُتجددة، هي مجموع ذلك، و المُعينُ ان حمل على علة الصّورة، فينبغي ان يحمل عليها باسرها و حينئذٍ يكونُ السّبب الاصلى ايضاً داخلاً في المعين من الوجه، و يحتملُ ايضاً ان يحتمل المُعين على طبيعة الصّورة من حيث هي صورة و يكونُ تقدير الكلام و هكذا عن سببٍ اصلى و عن معينٍ يتحصّلُ وجوده عن السّبب الاصلى بتعقيب الصّور، فيكون فاعلُ التّعقيب هو السّبب الاصلى، و لعله سمّاه اصلاً، لاجل أنّه علةٌ بالوجهين؛ احدهما بلا توسّط، و الثّاني بتوسّط المُعين الّذي هو الصّورة، فهو اصلٌ في العليّة مُطلقاً، و على التّقديرين جميعاً.

فقوله: «اذا اجتماعاً، تمّ وجود الهيولي»، يُريدُ به اجتماع السّبب الاصلى و الصّورة من حيث هي صورة^(١)، لانّ العلة التّامة القريبّة، هي مجموعهُما و هو مُستمرّ الوجود على

١. قوله: «و على التّقديرين جميعاً، فقوله: اذا اجتماعاً تمّ وجود الهيولي، يريدُ به اجتماع السّبب الاصل و الصّورة من حيث هي صورة»، هذا انما يتمّ لو كان المرادُ بالمعين، الصّورة من حيث هي صورة، لانّ ضميرُ اجتماعاً، يرجعُ الى السّبب الاصل المعين، نعم يحتمل ان يُقال: على التّقدير الاوّل، يعودُ الضمير الى السّبب الاصل و الصّورة في قوله: «بتعقيب الصّورة»، لا الى نفسها، بل

ما مرّ، فاذن الصّور المتعاقبة^(١)، شريكة للسبب الاصلى فى اقامة الهيولى بما يُشارك به الصّورة الزائلة و جاعلة للمادة جوهرًا غير الّذى كان بالفعل بما يُخالّفها من الاحوال النوعية.

قوله: «و تشخّص بها الصّورة و تشخّصت هى ايضاً بالصّورة» على وجهٍ يحتملُ بيانه

الى ما يشتملُ عليها و هى الصّور المُطلقة، لكن فيه تحريفُ الكلام عن سياقه، م.
١. قوله: «فاذن الصّور المتعاقبة»، اى الصّورة اللاحقة، شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى و منوّعة للجسم، اما شركتها للسبب الاصل، فهى بطبيعتها الّتى بها يُشارك الصّور الزائله، و اما تنوعها و بخصوصيتها المُخالفة لخصوصية الصّورة الزائله، فهى يجعلُ المادة نوعاً، غير الّذى كان بالفعل، بما يُخالّفها من الاحوال النوعية، م.

چ. قوله: «و تشخّصت هى ايضاً بالصّورة»، قال الامامُ ارادَ ان يُشيرَ الى كيفية تشخّص كُلِّ واحدٍ منهما بالآخرى و هى تشخّص كُلِّ واحدةٍ منهما بذات الآخرى.
- فان قلت: ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخّص كُلِّ واحدةٍ منهما بالآخرى، بل ليس كلامه اّلا ان كُلِّ واحدةٍ منهما يتشخّصُ بالآخرى.

- فنقول: قوله «على وجهٍ يحتملُ بيانه كلام»، اشارة الى الكيفية اّلا أنّه ما بينها، و لهذا قال: اراد ان يُشير، ثم تقرير شرحه، انّ فى هذا الكلام لطيفةٌ و هى أنّهم قالوا: كُلُّ نوعٍ يحتمل ان يكون لها اشخاصٌ انما يتشخّصُ بالمادة، و يردّ عليه سؤالٌ و هو أنّه لو كان تشخّصه بالمادة، فتشخّصها ان كانت بمادةٍ أُخرى، تسلسل فهذا الكلام من الشّيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السّؤال، فيقال: لا نسلّم لزوم التسلسل، بل تشخّص المادة بالصّورة، كما ان تشخّص الصّورة بالمادة.
- فان قيل: التسلسل و ان اندفع اّلا أنّه يلزم الدّور على هذا.

- اجاب بانّ تشخّص كُلِّ منهما بذات الآخرى، فلا دور. و لقائلٍ ان يقول: الدّور لازمٌ، لانّ تشخّص كُلِّ منهما بذات الآخرى، موقوفٌ على انضمام ذات احديهما الى ذات الآخرى و انضمام ذات احديهما الى ذات الآخرى موقوفٌ على تشخّص كُلِّ واحدةٍ منهما، لانّ المُطلق ليس بموجود و انضمام ما ليس بموجود الى غيره محالٌ، و يمكن ان يمنع هذه المُقدمة فانّ الوجود منضمٌ الى ماهيةٍ و لا يتوقفُ انضمامها على وجودها و اّلا لكانت الماهية موجودةً قبل انضمام الوجود اليها و أنّه محالٌ.

كلام غير هذا المجمل.»

قال الفاضل الشارح: لَمَّا بَيَّنَّ كَيْفِيَّةَ تَعَلُّقِ وَجُودِ الْهَيُولَى بِوَجُودِ الصُّورَةِ، اراد ان يُشِيرَ الى كَيْفِيَّةِ تَشَخُّصِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرَى، ثُمَّ انَّ فِيهِ شَيْئاً وَذَلِكَ اَنَا قَدْ بَيَّنَّا فِيْمَا مَضَى، انَّ كُلَّ نَوْعٍ يَحْتَمِلُ انْ يَكُونَ لَهُ اشْخَاصٌ كَثِيرَةٌ، فَذَلِكَ النِّوعُ اَمَّا يَتَشَخَّصُ بِالمَادَّةِ، فَتَشَخَّصُ تِلْكَ المَادَّةِ، انْ كَانَ المَادَّةُ أُخْرَى، لَزِمَ التَّسْلِسُ، فَرَعَمَ الشَّيْخُ هَيْهُنَا انَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا،

قال الشَّارِحُ تَشَخَّصُ الْهَيُولَى بِذَاتِ الصُّورَةِ مَعْقُولٌ، لِانَّ الْهَيُولَى اَمَّا تَصْبِرُ هَذِهِ الْهَيُولَى، لا بِهَذِهِ الصُّورَةِ بَلْ بِصُورَةٍ مِثْلِهَا، وَاَمَّا تَشَخُّصُ الصُّورَةِ بِذَاتِ الْهَيُولَى، فَغَيْرُ مَعْقُولٍ لَوْجِهَيْنِ: الْاَوَّلُ، انَّ هَذِهِ الصُّورَةَ، يَمْتَنِعُ انْ يُفَارِقَ هَذِهِ المَادَّةَ، فَهِيَ مَتَعَلِّقَةٌ بِهَذِهِ الْهَيُولَى بِالضَّرُورَةِ، وَالثَّانِي، انَّ الْهَيُولَى قَابِلَةٌ فَلَا يَكُونُ فَاعِلَةً لِلتَّشَخُّصِ.

- فان قيل: اذا استحال ان يكون الهيولى علّةً للتشخص، فما بالهم يقولون: كُلُّ نَوْعٍ مُتَعَدِّدٌ وَاَمَّا يَتَشَخَّصُ بِالمَادَّةِ.

- اجاب بانَّ المُراد انَّ المَادَّةَ، عِلَّةٌ قَابِلَةٌ اَمَّا العِلَّةُ الفاعلة، فَهِيَ الاعراضُ المُكْتَنَفَةُ بِالمَادَّةِ المُسَمَّاةِ بِالمُشَخَّصَاتِ، فعلى هذا، لا يَتِمُّ هَذَا الوَجْهَ، لِجَوَازِ انْ يَكُونَ تَشَخُّصُ الصُّورَةِ بِذَاتِ الْهَيُولَى، عَلى انَّ ذَاتِ الْهَيُولَى فَاعِلَةٌ لِتَشَخُّصِهَا، بَلْ قَابِلَةٌ كَمَا انَّ تَشَخُّصَهَا بِالْهَيُولَى المَعْيَنَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، قَابِلَةٌ لا مِنْ حَيْثُ هِيَ فَاعِلَةٌ، بِخِلَافِ تَشَخُّصِ الْهَيُولَى بِالصُّورَةِ المُطْلَقَةِ، فَانَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا فَاعِلَةٌ لِتَشَخُّصِهَا.

- لا يُقال: لا شَكَّ انَّ التَّشَخُّصَ وَاحِدٌ بِالْعَدَدِ وَالصُّورَةُ المُطْلَقَةُ، لَيْسَتْ وَاحِدَةً بِالْعَدَدِ وَقد تَقَرَّرَ انَّ فَاعِلَ الوَاحِدِ، يَمْتَنِعُ انْ لَا يَكُونَ وَاحِداً بِالْعَدَدِ، فَامْتَنَعَ انْ يَكُونَ الصُّورَةُ المُطْلَقَةُ فَاعِلَةً لِتَشَخُّصِ الْهَيُولَى.

- لِانَّا نَقُولُ: لَيْسَ المُرادُ بِكونِهَا مُشَخَّصَةً وَ فاعِلَةً لِلتَّشَخُّصِ، اَنَّهَا مَبْدِئٌ لِتَشَخُّصِ الْهَيُولَى، بَلْ كَوْنِهَا حَالَةً فِي الْهَيُولَى بِشَخْصِهَا، لِاِزْمَةِ لَهَا بِنَوْعِهَا وَذَلِكَ كَذَلِكَ، وَاَمَّا انْضِمَامُ الْوَجُودِ الى المَاهِيَةِ، فَهُوَ فِي الْعَقْلِ وَ لَيْسَ الْمَوْجُودُ فِي الْخَارِجِ امْرِيْنِ: وَجُودٌ وَ مَاهِيَةٌ، بَلْ اِذَا حَصَلَ الْمَوْجُودُ فِي الْعَقْلِ، فَصَلَّهُ الْيَهْمَا.

- فان قلت: هذا كلامٌ على سند المنع.

- فنقول: المُقَدِّمَةُ القَائِلَةُ بِتَوْقُفِ انْضِمَامِ احَدِ الامْرِيْنِ الى الْآخَرِ عَلى وَجُودِهُمَا مُقَدِّمَةٌ بِدِيهِيَّةٍ لا يَقْبَلُ الْمَنْعَ وَ التَّنْقِضُ مُنْدَفِعٌ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، م.

اعنى الهيولى والصورة، تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور، لاننا نجعل كل واحدة منهما علّة لتشخص الأخرى.

- ولقائل ان يقول: ان تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى، متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما، الى ذات الأخرى، وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الأخرى، متوقف على تشخص كل واحدة منهما، فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود ولا ينضم اليه غيره.

- ويمكن ان يجاب عن ذلك، بان يمنع المقدمة، فان انضمام الوجود الى الماهية، لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً، فكذا هيئنا.

القول: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول، فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها، لاجل الصورة تعينها، لا من حيث انها هذه الصورة، بل من حيث انها صورة ما - كما مر - واما تشخص الصورة بذات الهيولى، فليس بمعقول لوجهين:

الاول، ان هذه الصورة، لم تصر هذه الصورة بعينها، لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما، فان هذه الصورة، لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما، بخلاف الهيولى، فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة، فاذن تشخص الصورة بالهيولى، يكون من حيث هذه الهيولى، لا من حيث هي مطلقاً.

والثانى، ان ذات الهيولى، هي حقيقة القابلية والاستعداد، فكيف تصير علّة و فاعلاً للتشخص، بل قد قيل: ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص، فذلك النوع انما يتشخص بالمادة، اى يتشخص بهما من حيث هي قابلة للتشخص، فيصير النوع لاجلها كثيراً، لا من حيث هي فاعلة لذلك، بل الفاعلية هي الاعراض المكتتفة لها كالوضع والابن ومتى و امثالها المسماة بالمشخصات، فظاهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعبّنة، من حيث هي قابلة لتشخصها، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور، وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم.

واما قول الفاضل الشارح: الشئ المطلق غير موجود، فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق، يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق، كما مر ذكره. والاول موجود في الخارج والعقل، واليه نذهب هيئنا، والثانى موجود في العقل، دون الخارج، فاذن ليس بصحيح ان يقال: انه غير موجود اصلاً.

و أما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية، فغير صحيح أيضاً، لأنهما امران عقليان و لا يصح الحاق الامور الخارجية - من حيث هي خارجية - فى احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية.

* وهم و تنبيه^(١) *

«او لعلك تقول: لما كان كل واحدٍ منهما يرفع الآخر برفعه، فكل واحدٍ منهما كالآخر فى التقدّم و التأخر. و الذى يُخلصك من هذا، اصلٌ نتحققه و هو انّ العلة كحركة يدك بالمفتاح، و اذا رفعت، رفع المعلول كحركة المفتاح، و اما المعلول، فليس اذا رفع رفع العلة، فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك و ان كان معه، بل يكون أنما امكن رفعها، لانّ العلة و هي حركة يدك، كانت رفعت و هما اعنى الرفعين معاً بالزمان و رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات، كما فى ايجابيهما و وجوديهما.»

لما ثبت انّ التلازم بين الصورة و الهوى، هو بسبب احتياج الهوى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس، وردّ عليه شكٌ و هو أنّهما لما تلازما فى الرفع، فليس احدهما بالتقدّم او التأخر اولى من الآخر و هذا الشك لا يختصّ بهما، بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة و بين معلولها. و الجواب انّ التلازم فى الرفع، أنما يكون من جهة الزمان و لا يكون من حيث الذات، بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر، و لذلك قيل: عدم العلة، علة عدم، كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجد، اقدم من ايجاب المعلول و وجود العلة اقدم من وجود المعلول.

١. قوله «وهم و تنبيه»، لما بين انّ الصورة مُتقدمة على الهوى بدون العكس، اورد عليه سؤالاً و هو أنّهما متلازمان فى الارتفاع ضرورة أنّه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر، فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدماً على الآخر من الآخر، فاجاب بأنّهما و ان تلازما فى الرفع الا انّ رفع العلة مُتقدّم على رفع المعلول، كما انّ فى الوجود ايجاب العلة و هي الصورة هيئتها من الشئ الذى يوجد، اى الهوى و الصورة معاً، اعنى العقل، متقدّم على ايجاب المعلول و هو الهوى، م.

* تذنيب *

«يجب ان تتلطف^(١) من نفسك و تعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصّورة هذا الحال.»

الجسم الذي لا يفارق صورته، هو الفلكيات باسرها، وبيان ان حالها في تقدم الصّورة حال العنصريات، ان تعلق واحدة من الهيولى والصّورة بالأخرى هناك ايضاً اما ان يكون من الجانبين السواء وهو باطل، اما للدور او لعدم التلازم، واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه، هو الهيولى، لان القابل، لا يكون فاعلاً، فاذا هي الصّورة، وهي اما ان تكون علّة للهيولى او واسطة و آلة او جزء علّة و الاوّلان باطلان لما مرّ، فهي اذن شريكة لسبب اصلي، يكون مجموعهما علّة للهيولى.

قال الفاضل الشّارح: فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات و العنصريات الّا بشيء واحد و هو أنّا قد بينّا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها، بان قلنا: ان الصّورة اذا زالت، و جب ان يعقبها بدل و معقب البدل، مُقيم لما دُتّها بالبدل و هذا لا يتصور في الفلكيات، بل بينّا هيئنا بان القابل، لا يكون فاعلاً، و هذا البيان كان عامّاً لهما، الّا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العامّ و اقتصر على البيان الخاصّ بها، امر بالتلطف هيئنا في معرفة ان الحال فيهما واحداً.

و اقول: و يتفاوت الحال فيهما ايضاً بشيء آخر و هو ان استعداد الهيولى لقبول الصّورة في الفلكيات، لازم لذاتها مُستفاد من مبدعها، و في العنصريات غير لازم لها، بل مُستفاد من الاحوال المُختلفة المُتجدّدة الخارجيّة الّا ان بيان الحال فيهما، لا يختلف بهذا التفاوت.

١. قوله: «يجب ان تتلطف»، لا خفاء في ان الدلالة المذكورة، كما دلّت على تقدم الصّورة و أنّها شريكة العلّة في العنصريات، كذلك دلّت على ذلك في الفلكيات، على ما كرّر الشارح بيانها، و أنّا امر بالتلطف قال الامام: لان من المقدّمات الدليل المذكور، ان الهيولى ليست محتاجاً اليها و قد بينّا بان الصّورة اذا زالت، و جب ان يعقبها بدل و هذا لا يتمشى في الفلكيات، لكن يُمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلاً، فامر بالتلطف سقواً للفكر اليه، و اما قول الشّارح و يتفاوت الحال ايضاً بلزوم استعداد قبول الصّورة و عدمه، فقول لا تعلق له بعلية الصّورة و الكلام فيها، م.

* تنبيه *

«الجسمُ ينتهي ببسيطه و هو قطعهُ، و البسيطُ ينتهي بخطه و هو قطعهُ، و الخطُ ينتهي بنقطته و هي قطعهُ.»

الكميات المتصلة القارة^(١) ثلاثة أنواع: الجسم التعلیمی، و البسيط - و هو السطح - و

١. قوله: «الكميات المتصلة القارة»، الكمّ عرضٌ يقبل القسمة لذاته، أما منفصلٌ و هو العدد، و أما متصلٌ، فإما ان يكون غير قارٍ الذات و هو الزمان او قاراً و هو ثلاثة أنواع يتصل بها فى النسبة نوعٌ آخر، هو النقطة، اى نسبة النقطة الى الخط، كنسبة الخط الى السطح و كنسبة السطح الى الجسم، يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح و هو بالخط، كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهى نهاية الخط، كما أنه نهاية السطح و هو نهاية الجسم.

- فان قيل: لا فائدة لذى الوضع فى تعريف الانواع الثلاثة، اذ لا مقدار آلا و هو ذو وضع لان كل مقدار حال فى الجسم فهو ذو وضع.

- فنقول: ايراد الوضع فى تعريف الكميات، دال على ان المراد به، فصل الكم و هو كون الشئ ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن ان يُشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه، و قد احترز به عن الزمان، اذ ليس شئ من اجزائه، مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، و اما الوضع فى تعريف النقطة و هو كون الشئ بحيث يُشار اليه احتراز عن المجردات، و الصور الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعلیمی، اى بلا توسط شئ آخر و الجسم التعلیمی يستلزم البسيط، لا لذاته، بل باعتبار التناهى، فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناهٍ و حينئذ لا يكون له بسيط، و اما انه معروض البسيط بالذات، فمعناه ان عروض البسيط اياه، ليس باعتبار عروضة لشيء آخر، بل هو عارض له و عارض للجسم الطبيعى بالواسطة و لا منافاة بين نفى واسطة العروض و اثبات الواسطة مطلقاً، و مباحث الجسم التعلیمی مذكورة بالعرض، لانه لما كان منطبقاً على الجسم الطبيعى، تبين ماهيته و هى ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهيه، فان الاجسام الطبيعية، لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعلیمیة كذلك لا محالة و كذلك تشكّلها، و قد افاد بقوله: «الجسمُ ينتهى ببسيطه» امرين:

الاول، اثبات البسيط، لانه لما انتهى بالبسيط و الانتهاء ثابت كان البسيط ثابتاً، و انما قلنا: انه ينتهى بالبسيط، فلانه ذو امتدادات ثلاث، اذا انتهى واحد منها فى جهة يبقى الامتدادان الآخران

الخط، و يتصلُّ بها في النسبة نوعٌ آخر من غير جنسها وهو النقطَة. فالجسمُ هو مقدار ذو وضع له إبعادٌ ثلاثة، والسطحُ هو مقدارٌ ذو وضعٍ له بُعدان فقط، والخطُ مقدار ذو وضعٍ هو طولٌ بلا عرض، والنقطَةُ هي ذات وضعٍ لا جزء لها، والصورة الجسميَّة لذاتها، تستلزمُ الجسمَ التعليمي ولذلك رُبما اشتبه أحدهما بالآخر - كما مرّ - والجسمُ التعليمي يستلزمُ البسيط، والبسيطُ الخطُّ، والخطُّ النقطَة، لا لذاتها بل باعتبار التَّناهي، فلذلك اتَّصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحثُ الجسم التعليمي داخلَةً في مباحث الماضيَّة بالعرض وبقيت المباحث الباقيَّة، فأورد هذا الفصل، بعد تلك مشتملًا عليها.

واعلم أنَّ الجسم في قوله: «الجسمُ ينتهي ببسيطه»، هو التعليمي، لأنَّه بالذَّات معروضُ البسيط والجسمُ الطَّبيعي، أمَّا يصيرُ معروضه بتوسُّط التعليمي، وقد افاد بقوله: «الجسمُ ينتهي ببسيطه»، اثبات البسيط أولاً وكيفية لزومه الجسم ثانياً وذلك لأنَّ انتهاء الشَّيء أمَّا يكون عند انقطاع امتداده، الاخذ في جهةٍ ما ولما كان الجسم ذا امتداداتٍ ثلاثيَّةٍ وانتهاء الواحد منها في جهةٍ من حيث هو واحد، يقتضى بقاء الاثنين الباقيين، فاذن

فانتهاء الجسم أمَّا يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك، بل عند انتهائه في جهةٍ يعرض امتداداً سار في جهتين آخريين وكان ذلك المتخيَّل والتفهيم، وأمَّا قيَّد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله: «من حيث هو واحد»، احترازاً عن المخروط، فإنَّ تناهيه بنقطة، حيث يتناهي جميع امتداداته الطوليَّة والعرضيَّة والعُمقيَّة عندها، فتناهي الجسم بالسطح أمَّا يكون اذا تناهى من جهةٍ واحدة فقط.

الثاني، كيفية لزوم السطح وهي أنَّه يلزمُ الجسم، لا لذاته، بل بحسب التَّناهي.

لا يقال: هب، أنَّ الجسم يتناهي في الجهات وأما أنَّه أحدى الجهات فقط، فلا شكَّ أنَّه يوجد شيءٌ ممتدُّ في الجهتين، فذلك تلك النَّهاية ولا معنى بالسطح ألاً ذلك، وكذا القول في انتهاء السطح بالخطِّ، أي أمَّا ينتهي السطح بالخطِّ، اذا كانت نهايته في الجهة واحدةً فقط، لأنَّه حينئذٍ يوجد شيءٌ ممتدُّ في جهةٍ واحدةٍ ولو انتهى السطح في جهتيه، لم يلزم انتهاءه بالخطِّ، كما في السطح المخروط، فإنَّ انتهائه في جهتيه بالنقطة، وهذا لا ينافي ما قدَّمه من لزوم الخطِّ، السطح باعتبار التَّناهي، لأنَّ المراد اعتبار التَّناهي في جهةٍ واحدةٍ فقط، م.

الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط و هو المُسمّى بالبيسط.
 و هكذا القولُ في انتهاء البسيط بالخط، و اما الخط، فهو امتدادٌ واحدٌ مجردٌ عن
 الآخرين، فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلاً. و يكونُ ذا وضع، لأنّ هذه المقادير، ذوات
 اوضاع فنهاياتها كذلك و الشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلاً، هو النقطة، فالخطُ
 ينتهي بالنقطة و هي ليست مقداراً لعدم الامتداد فيها.

قال الفاضل الشارح: أنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط، بل قال: ينتهي ببسطه، لأنّ
 البسيط كمّ و النهاية من المضاف المشهورى^(١)، فإنها نهايةٌ لذى النهاية، فاذن القول بانّ

١. قوله: «و النهاية من المضاف المشهورى»، أما أنه من المضاف، فلاّنه لا يعقل ألاً بالقياس الى
 الغير، و اما أنه من المشهورى، فلاّن من خواصّ المضاف المشهورى، ان يحمل على نفسه مضافاً
 الى الآخر، فيقال: الابُ ابو الابن و الابنُ ابن الاب، بخلاف المضاف الحقيقي، فإنّه لا يحمل على
 نفسه مضافاً الى الآخر، فلا يقال: الابوة ابوة البنوة، و النهاية مضافها ذو النهاية، و يمكن ان يقال:
 النهاية نهاية لذى النهاية و ذو النهاية ذو نهايةٍ بالنهاية، فيكون مضافاً مشهورياً، فلا يكون البسيط
 نهاية.

و فيه نظرٌ لأنّها اذا كانت من المضاف المشهورى، فلم لا يصدق على الكمّ، فإنّ المضاف
 المشهورى، ربّما يصدق على الجوهر كـ«الاب» و «الابن»، بل على كلّ مقولةٍ ضرورة انّ
 الاضافة يعرّضُ كلّ مقولةٍ من المقولات و اذا اخذت مع تلك الاضافة، كانت مضافاً مشهورياً
 محمولاً على تلك المقولة قطعاً و التّباین أنما هو بين الاضافة الحقيقية و ساير المقولات.
 قال الشارح: الجسم اذا انتهى، فهناك امران: احدهما السطح و الآخرُ النهاية، ثمّ انّ كلّاً منهما
 مضافٌ الى الجسم، فان اضفنا الاولى الى الجسم، كان سطحاً لذى السطح و ان اضفنا الثّاني، كان
 نهايةً لذى النهاية، فهما مضافان مشهوران، فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة، لم يكن مضافاً
 مشهورياً و ان اعتبرت مع الاضافة، فالسطحُ ايضاً مع الاضافة مضافٌ مشهورى، فجاز ان يحمل
 النهاية عليه.

نعم، عروض السطح للجسم، بحسب نهايته حتّى يستدلّ على ثبوت السطح للجسم بثبوت
 النهاية له، فلا يكون السطح نفس النهاية، بل مقارنٌ و مستلزمٌ له فمحصل كلامه الرّدّ على الامام
 اولاً و تحقيق المغايرة بين السطح و النهاية ثانياً.

فان قلت: غاية ما فى الباب، انّ السطح ليس نهاية لكنّه قال: به ينتهى الجسم و ليس كذلك بل

البيسط نهايةً الجسم خطأً، بل هو الذي به يتناهي الجسم.
واقول: التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلاثة امور؛ أوّلها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين، و ثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه لا العدم المطلق، و ثالثها اضافةً عارضة الى الجسم، و أنّما يستدلّ على ثبوت الاوّل للجسم بثبوت الثاني له، اذ هو مقارنٌ و مستلزمٌ للاوّل، و اما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاوّل، كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح، و اذا اعتبر عروضه للثاني كان نهايةً مضافةً الى ذى النهاية.

قوله : «و الجسم يلزمه السطح، لا من حيث يتقوّم جسميته به، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً، فلا كونه ذا سطح و لا كونه متناهيّاً امرٌ يدخلُ فى تصوّره جسماً و لذلك قد يُمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناهٍ الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه.» قال الفاضل الشارح^(١): مُرادُه انّ السطح و التناهي، ليسا جُزئين لماهية الجسم، لا مكان

الامر بالعكس.

ـ فنقول: الباء ليست للسببية، بل بمعنى «المعية» و قد اشار اليه الشارح بقوله: «اذ هو مقارنٌ له»،

٢.

١. قوله: «قال الفاضل الشارح» مُرادُه انّ السطح و التناهي ليسا جُزئين للجسم و الّا امتنع تصوّره بدون تصوّرها و ليس كذلك، لانه يتصوّر جسمٌ غير متناهٍ، و اعترض عليه بأنّ تصوّره الجسم، ثمّ ثبت تألّفه من الهولي و الصورة، فنحن تصوّرنا الجسم بدون تصوّره اجزائه و ما ذاك الّا لاحد الامرين؛ اما لانّ تصوّر الشئ لا يستلزم تصوّره اجزائه، و اما لانّ تصوّره الجسم كان بوجهٍ ما، و التّصوّر المستلزم لتصوّر الاجزاء، هو التّصوّر بكنه الحقيقة و كيفما كانت المسئلة، فلم لا يجوزُ ذلك فى السطح و التناهي؟

قال الشارح: الاجزاء قسمان؛ اجزاء فى العقل و هى الجنس و الفصل، و اجزاء فى الوجود، و هى المادّة و الصورة، و تصوّر الشئ انما يتوقّف على تصوّر الاجزاء العقلية، لا على تصوّر الاجزاء الوجودية، بل يُمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبَةً بالحجّة و ان كان فى الاجزاء العقلية اشارةً الى الاجزاء الوجودية، كما اذا حدّدنا الجسم الذي يقبلُ الابعاد الثلاثة، فى القبول اشارةً الى المادّة و فى الابعاد اشارةً الى الصورة.

انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما، حين يتصوّر جسمٌ غيرُ مُتناهٍ والشّيءُ لا يتصوّرُ إلّا

إذا تمهّد هذه المقدّمة، فنقول: لم يرد الشيخ أنّ السطح والتّناهي، ليسا بجزئين عقليين للجسم، فإنّ ذلك غيرُ معقولٍ أصلاً إذا الاجزاء العقلية محمولَةٌ وهما لا يحملان على الجسم، فالامام لم يتفكّر بتكلام الشيخ، حيث حملها على الاجزاء العقلية، فيبطل كلامه دلالةً واعتراضاً، بل اراد أنّهما ليسا بجزئين وجوديين، أمّا التّناهي، فلأنّه متعلّقُ بطرف الجسم والمتعلّقُ بالطرف، لا يكون جزءاً، وأمّا السطح فلأنّه لازمٌ للجسم باعتبار التّناهي الخارجى والجزءُ للشّيء، لا يكون بحسب الامر الخارج، بل لذاته بقوله: «من حيث يلزمه التّناهي»، اشارةً الى أنّ السطح ليس بمقوم، وقوله: «بعد كونه جسماً»، اشارةً الى أنّ التّناهي، ليس بجزءٍ للجسم لتحققه بعده وتعلّقه بطرفه، ثمّ ربّما يتوهم أنّ السطح والتّناهي وان لم يكونا جزئين للجسم، إلّا أنّ ذا السطح والتّناهي، جزئان عقليان، فابطل ذلك بأنّهما لو كانا من الاجزاء العقلية، لم ينفك تصوّر الجسم عن تصوّرهما.

بقى هيهنا نظران: الأوّل فى كلام الشيخ، فى هذا التّوجيه دعويين، احدهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء الوجودية، و ثانيهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدّعويين ترتيبٌ على ما وجهه، فلا يكون للفاء فى قوله: «فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً»، فائدةٌ ويُمكّنُ ان يُقال للدّعوى الثانية دليلان: لمّى يدلّ فاء السببية عليه، فإنّ السطح والتّناهي، لمّا كانا خارجين عن حقيقة الجسم، كان ذو السطح والتّناهي ايضاً خارجين، لانّ المأخوذ من الخارج، خارجٌ قطعاً، وأنّى وهو قوله: «قد يُمكن».

النّظر الثّانى أنّ سؤال الامام وارّد على المسطح والتّناهي فان منع استلزام تصوّر الجسم تصوّر السطح والتّناهي، كيف لا يمنع استلزام تصوّره تصوّر المسطح والتّناهي؟ والجواب أنّه يُمكن تصوّر حقيقة الجسم، بدون تصوّرهما، فإنّ حقيقته ليست إلّا أنّه جوهرٌ مركّبٌ من الهبولى والصّورة وبعد تصوّر هذه الحقيقة، يُمكن ان لا يتصوّر المسطح التّناهي، بل يتصوّر جسمٌ غير متناهٍ واليه اشار بقوله: «و لذلك يُمكن قوماً»، فإنّ هؤلاء، لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي، لعدم تصوّرهم حقيقة الجسم، بل تصوّروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناهٍ.

- فان قلت: هذا الجواب كان عن السّؤال على السطح والتّناهي، فلم غيره الى المسطح والتّناهي؟

- قلنا: نبه بذلك على أنّ الامام لم يفرق بين السطح والتّناهي وبين المسطح والتّناهي، وعلى أنّ دلالة لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية وانّ سؤاله لم يرد عليها، م.

بعد تصوّر اجزائه، ثمّ اعترض عليه بأننا نتصوّر الجسم و نحتاجُ في معرفة تأليفه عن الهيولى و الصّورة الى الحجّة و لم يكن ذلك الّا لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرّسوم و بعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مُشمّلة عليهما، او لكون تصوّر الشّيء غير مقتض لتصوّر اجزائه، و كيف ما دارت القضيّة، فلم لا يجوز مثله في السّطح و التّناهي؟

اقول: و الجوابُ عنه أنّ اجزاء الشّيء في العقل، اعنى «الجنس» و «الفصل»، غير اجزائه في الوجود، اعنى «الصورة» و «المادّة» و الجسمُ يتصوّرُ باجزائه العقلية و يطلبُ بالحجّة اجزائه الوجوديّة و ان كانت الاولى بالقوّة مُشمّلة على الاخيرة، فانّ الابعاد المأخوذة في حدّ الجسم، يدلّ على صورته و القبولُ المأخوذ فيه، يدلّ على مادّته، و السّطح و التّناهي، لا يعقلُ كونهما جزئين عقليين، اذ هما بمحمولين على الجسم، فبيّن الشيخ اولاً أنّهما ليسا بجزئين في الوجود و ذلك لانّ السّطح يلزمُ الجسم بسبب التّناهي المُتعلّق بطرفه و الجزء لا يكون كذلك، ثمّ احتمل ان يتصوّر كون ذى السّطح و ذى التّناهي جزئين عقليين، لكونهما محمولين عليه، فبيّن أنّهما ايضاً ليسا كذلك، لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما.

و اعلم انّ الشّيء كما يتقومُ بجزئه العقلى و بجزئه الوجودى، فقد يتقومُ بعنّيه كالمادّة بالصّورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسمُ لا يتقومُ بالسّطح بواحدٍ من هذه المعانى، اما الاولان فلما مرّ، و اما الاخير، فلما سيأتى و هو انّ السّطح لا يفعل الجسم. و قال ايضاً معترضاً على قوله: «من حيث يلزمه التّناهي»، أنّه مُشعرٌ بانّ السّطح يلزمُ الجسم بواسطة التّناهي و هو يقتضى ان يكون عروض التّناهي للجسم، قبل عروض السّطح له، و هذا باطلٌ لانّها انّ التّهاية اضافةٌ عارضةٌ للسّطح^(١) و العارضُ متأخّرٌ عن

١. قوله: «لاتأبينا انّ التّهاية اضافةٌ عارضةٌ للسّطح»، اى بالقياس الى الجسم، و ليت شعري اين بين ذلك و ليس فى شرحه شيء دالّ عليه، ثمّ قال: و يُمكنُ ان يُجاب عنه بانّ من الجائز ان يكون شيء متأخراً عن آخر فى وجوده و يكونُ ثبوت ذلك المتأخّر لشيءٍ ثالثٍ متقدّماً على ثبوت ذلك المتقدّم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق، انّ بُرهان اللّم، قد يكون الاوسط فيه معلولاً للاكبر و يكون بشبوتيه الاصغر علّة ثبوت الاكبر له، فكذلك التّهاية هيّهنا و ان كانت متأخرة عن السّطح الّا ان ثبوتها للجسم، علة لثبوت السّطح له.

المعروض، فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له؟ ثم قال: ويُمكن ان يُجاب بانّ النهاية المتأخّرة عن السطح، يُمكن ان يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالوسط في برهان اللّمي، اذا كان معلولاً للاكبر وعلّةً لثبوته للاصغر.

و اقول: اما قوله: النهاية اضافةً عارضةً للسطح، يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مُناقضٌ لحكمه عن قريب، بأنّها من المضاف المشهورى، فعلّه نسي ذلك، ثمّ أنّه ان أخذ النهاية تارةً مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهوريةً، وتارةً مُنفردةً وجعلها بذلك الاعتبار حقيقيّةً، فكيف ساع له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض، فانّ تلك الاضافة، لا تعقل الّا بعد العروض، فانظر الى هذا الرّجل الفاضل، كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب؟ وبما حقّقناه من قبل وهو انّ الانقطاع يعرضُ لامتداد الجسم أوّلاً ثمّ السطح يلزمُ ذلك الانقطاع ثانياً، ثمّ تعرّضُ لهما الاضافة باعتبارين يزيلُ هذه الشبهة.

قوله: «و اما السطح كسطح الكُرّة من غير اعتبار حركةٍ او قطع، فيوجد ولا خطّ، واما المحور و القطبان و المنطقة، ممّا يعرضُ عند الحركة، و الخطّ المُحيط للدائرة^(١) قد يوجد ولا نقطة.»

يُريدُ بيان لزوم الخطّ للسطح و التّقطة للخطّ ايضاً بواسطة التّناهي، فانّهما لا يعرضان

قال الشارحُ اعتبر النهاية هيئنا من المضاف الحقيقي و فيما سبق من المضاف المشهورى، فان اخذها تارةً مع السطح، فصارت مشهورةً و أخرى لا معه، فصارت حقيقيّةً و اذا كانت النهاية هيئنا اضافةً حقيقيّةً، فهي يكونُ اضافة السطح الّذى هو العارض الى الجسم الّذى هو المعروض و اضافة العارض الى المعروض، أنّما يتحقّقُ بعد العروض، فكيف يكونُ تلك الاضافة سبباً للعروض، و فيه نظرٌ، لأنّ اضافة العارض الى المعروض، لو وجب ان تكون بعد العروض و العروض ايضاً اضافة العارض الى المعروض، كان العروض بعد عروض آخر و أنّه محال.

و الجوابُ الحقّ، ما تحقّق من قبل انّ هناك ثلاثة أمورٍ، النهاية، ثمّ السطح، ثمّ اضافتهما، فليست النهاية عارضةً للسطح بالقياس الى الجسم، بل بعرض الجسم أوّلاً، ثمّ يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية. م.

١ - «و الخطّ كمحيط الدائرة»، خ.

لهما مع عدم التناهي^(١) و يجب ان يعرف أولاً الالفاظ التي استعمالها في هذا الموضوع. فنقول: الكرة جسمٌ يحيطُ به سطحٌ واحدٌ في داخله نقطة. يكونُ جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح مُتساوية، و الدائرة سطحٌ مستوٍ يحيطُ به خطٌ واحدٌ في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط مُتساويةً و النقطتان مركزاهما و الخطُ المستقيم المارّ بالمركز المُنتهي في الجانبين الى المحيط قطرها و اذا قطعت الكرة^(٢) بسطح مستوحدت فصل مشتركٌ بين السطحين هو محيطٌ دائرة على سطح الكرة و اذا فُرِضت الكرة مُتحرّكة حركة وضعية مُستديرة، حدت عليها نُقطتان لا تتحرّكان هما قُطباها و قُطر بينهما هو المحور و منطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القُطبين، و قد تبين من ذلك ان الخط و النّقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين: اما القطع، و اما الحركة.

قوله: «و اما المركز، فعند ما تتقاطع اقطار، او عند حركة ما، او بالفرض و قبل ذلك فوجود نقطة في الوسط، كوجود نقطة في ثلاثين و سائر ما لا يتناهي، فانه لا وسط و لا سائر مفاصل الاجزاء في مقادير ان بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة، و

١. قوله: «يريدُ بيان لزوم الخط للسطح و النّقطة للخط ايضاً بواسطة التناهي، فانهما لا يعرضان لها مع عدم التناهي»، لقائل ان يقول: كيف يكون السطح و الخط، غير المُتناهيين و قد دلّ البرهان على تهاى الابعاد؟ و جوابه ان التناهي، يُطلق على معينين؛ احدهما التناهي بحسب الوضع و هو كون المقدار بحيث يُشار الى طرفه اشارةً حسيّةً، و الآخرُ التناهي في المقدار و هو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدّر محدودٌ بقدره، و المراد بالتناهي، ههنا التناهي في الوضع، فان السطح و الخط انما يتناهيان بالخط و النّقطة اذا كانا مُتناهيتين في الوضع، اى اذا كان لهما طرفٌ يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط و النّقطة بخلاف ما اذا لم يتناهي في الوضع، كسطح الكرة و محيط الدائرة فلا خط و لا نقطة فيهما و ان كانا مُتناهيين في المقدار، لامكان فرضٍ مقدّر يقدرهما، م.

٢. قوله: «و اذ قطعت الكرة»، اذا توهم سطح مستوٍ تقطع كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كُلٌ منهما يحيطُ به سطحٌ مستديرٌ و دائرة هي قاعدته و هي فصلٌ مشتركٌ بين القطعتين و محيطهما فصلٌ مشتركٌ بين سطحيهما، هذا اذا كانت القطعتان مُتصلتين اذا انفصلتا، فلا اشتراك بينهما، م.

إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطةً، فمعناه يتأتى ان يفرض فيما نقطة كما يقولون الجسم هو المُنقسم في جميع الاقطار و معناه يتأتى قسمته فيه.»

اقول: يُريدُ انَّ الدائرةَ لا يصيرُ مركزها موجوداً فيها، ألاً باحد ثلاثة اشياء؛ احدها التقاطع، و الثاني الحركة، و الثالث الفرض، فانَّ تقاطع الاقطار، انما يكون على نقطة هي المركز، و حركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز، و اما الفرض فظاهراً، و اما قبل عروض هذه الامور، فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها، اي كما انَّ موضع النقطة في الثلثين متعينٌ بالقوة، قبل الفرض على وجه لا يُمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع، فكذلك حال المركز.

ثم ذكر انَّ وقوع الفصل في المقادير، انما يكون بالقوة فقط، و لا يخرجُ الى الفعل ألاً بسبب الاعراض او الفرض - كما مرَّ ذكره مراراً - قال الفاضل الشارح: لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة^(١)، حاصلٌ في الدائرة بالفعل، قبل التقاطع و الحركة و الفرض، ثم انَّ المركز غيرُ ممكنِ الحصولِ ألاً في موضعٍ معيّنٍ و هذا الامكانُ يوجبُ امتياز ذلك الموضع، فاذن مركزُ الدائرة موجودٌ قبل هذه الاحوال، و هكذا القول في سائر النقط، فاذن

١. قوله «قال الفاضل الشارح، لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة»، لما ذكر الشيخ: انَّ وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة، كوجود النقطة في الثلثين و الثلث و الرابع و ساير الاجزاء و ان لم يمكن فرضها ألاً في مواضعها المعينة، اعترض الامام بانَّ امكان حصول النقط، ثابتٌ في هذه المواضع، غير ثابتٍ في غير هذه المواضع و هذه الامكانيات اعراضٌ مختلفة، فلو كان اختلاف الاعراض يوجبُ الانقسام بالفعل، يلزمُ وجود النقط الغير المُتناهية بالفعل و الانقسام الغير المُتناهي بالفعل، و ان لم يكن اختلاف الاعراض موجباً للانقسام، لم يلزم من حركة الدائرة و الكرة حصول المركز و القطبين، لانَّ الحركة انما اوجبت الانقسام، لاختلاف الاعراض، فانَّ المركز او القطبين، لما وجب ان يكون ساكنةً و ساير الاجزاء مُتحرّكةً، لزم انفصالها الكرة بالفعل، فان لم يُوجب اختلاف الاعراض الانقسام، لم يلزم وجودها، اجاب بانَّ الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع، هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصوّر تلك النقط و تلك المواضع، فوجودها لكونها مفروضة، فالامام فرض و قال: لم افرض، و هذا الجوابُ انما يتم لو كان الامكان امرأ اعتبارياً و سؤال الامام بنائاً على انَّ الامكان امرٌ وجودي عند الشيخ، م.

تكونُ النَّقْطُ الغيرُ المُتناهية موجودةٌ بالفعل و يلزمُ من ذلك الانقسام الغير المُتناهي بالفعل و القول بانَّ اختلاف الاعراض، لا يوجبُ الانقسام، فاذن الحركة ايضاً لا توجب الانقسام.

و الجوابُ انَّ هذا كَلِّه فرضٌ، و الفرض لا يرتفعُ برفع اسميه مع ثبوتِ معناه، بل يرتفعُ بان لا يفرض، و الدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيءٌ ممَّا ذكر و هذا حكمٌ لا يختصُّ بالدائرة بل الخطُّ الواحد المُتناهي له مُنتصفٌ و مُنتصفه مُنتصفٌ و هلمَّ جرّاً و هي مُمتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخطِّ اَلَّا أنَّها تمتازُ بالفرض و لا ترتفعُ بان تقول: أنَّها لازمةٌ و ان لم تفرض، لانَّ تصوّر المُنتصف فرضٌ، فضلاً عن التلّفظ به.

قوله: «و انت تعلمُ من هذا، انَّ الجسم قبل السطح في الوجود، و السطحُ قبل الخطِّ، و الخطُّ قبل النقطة و قد حقّق هذا اهل التّحصيل، و اما الَّذي يُقال بالعكس من (١) هذا: انَّ النقطة بحركتها، تفعل الخطِّ، ثم السطح الجسم، فهو للتّفهيم و التّصوير و التّخييل، الا ترى انَّ النقطة اذا فُرِضت متحرّكة، فقد فرض لها ما يتحرّك فيه و هو مقدار ما خطٌّ او سطحٌ، فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها؟»

افاد هيئنا انَّ هذه الامور، كيف تترتّب في الوجود، و ان الَّذي يُقال بخلافه لتفهيم المُبتدئين، شيءٌ غير حقيقي، بل هو تخييليٌّ فقط، و الفاظُ الكتابِ غنيّةٌ عن الشّرح.

* تنبيه *

«ما اسهل ما يتأتى لك تأمل (٢)، انَّ الابعاد الجسمانية مُتمانعةٌ عن التّداخل، و أنّه لا ينفذُ جسمٌ في جسمٍ واقفٍ له غيرٌ متّح عنه، و انَّ ذلك للابعاد، لا للهيولى (٣) و لا لسائر

١ - «في»، خ. ٢ - «ان تتأمل»، خ.

٣. قوله: «و ان ذلك للابعاد، لا للهيولى» فانَّ الذّراعين، لا يجوزُ ان يصير اذراعاً واحداً و اَلَّا لكان الكلُّ مُساوياً لجزئه، لانَّ هيولى الذّراعين، لا يجوزُ ان يكون هيولى ذراع واحد، فانَّ الهيولى لا حصّة لها في المقدار، بل نسبتها مُتساوية الى جميع الاقدار، و لانَّ صورة ذراعين، يمتنع ان يكون صورة ذراعٍ واحدٍ، فانَّ الجسم قد يتخلخل، فيعظم مقداره و قد يتكاثف، فيصغر

الصّور و الاعراض».

يُرِيدُ بيان امتناع تداخل الابعاد^(١) الجسمانية، و كأنه يدعى كون هذا الحكم أولياً، و

مع بقاء صورته فالشيء اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة، فلا يمتنع من التداخل، كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة و جميع النقط، يجتمع في المركز اجتماعاً رافعاً للامتياز الوضعي، و ان كان له مقدار في الطول فقط، لم يمتنع من حيث «العرض» و «العمق»، حتى ان وضعنا احد الخطين بجانب الآخر، لم يحدث عرض، او احدهما على الآخر، لم يحدث عمق و ألا انقسم السطح الى ما لا ينقسم و أنه محال، و ان كان له مقدار في الطول و العرض دون العمق، لم يمتنع من حيث العمق، فاذا وضع بعض السطوح على بعض، تداخل و لا يحصل منها عمق و ألا لزم انقسام الجسم الى السطوح، بل التمتع من حيث المقدار، ضرورة ان مقدارين، يكونان اعظم من احدهما، م.

١. قوله: «يُرِيدُ بيان امتناع تداخل الابعاد»، لما صدر الفصل بالتنبيه، فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولي، و هذا المسئلة طبيعية لانّ البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للجسام الطبيعية، و كذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام، ان ما بينها بعد مقداراً لاخلاء.

- فان قلت: مسائل العلوم، هي المطالب التي يُبرهن عليها في ذلك العلم، فكيف يكون هذا الحكم مسئلة و هو اولي؟

- فنقول: قولهم بانّ المسائل، مطالب قولٍ خرج مخرج الغلب و ألا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات و ذلك الاثبات، ربما لا يحتاج الى برهان، ألا يرى ان انتاج ضروب الشكّل الاول من المسائل المنطقية، مع انه بديهي، فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية، و الاستشهاد بانّ الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للاستقراء الذي استفادت النفس هذا الحكم الاولي بسببه، اذا الحكم الاولي، ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم، فانّ الانسان اذا شاهد انّ الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر، يتنحى عنه الجسم المتمكّن فيه و تكرر منه هذه المشاهدة، جزم بامتناع التداخل.

- فان قلت: فالحكم بامتناع التداخل، مكتسب من الاستقراء و هو احدى الحجج على المطالب و المكتسب من الحجّة، لا يكون ضرورياً بديهيّاً.

- فنحن نقول: الحصول من الحجّة، اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهية، فلا بد في

هذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المُتقدّمة، و إنما اوردَ هذه المسئلة ههنا، لتعلّقها بالمقادير و لبناء نفي الخلاء عليها، و الاستشهاد بانّ الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنج عنه، تذكيرٌ للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التّعلم به و بامثاله، فانّ من يتوقّف ذهنه عند حكم اولى، يُبته عليه بالاستقراء و كذلك قوله: «و انّ ذلك للابعاد، لا للهيولى و لا لسائر الصّور و الاعراض»، فانه ايضاً تنبيهٌ على انّ الهيولى و سائر الصّور و الاعراض، لا حصّة لها في العظم، ألا بالعرض، فالابعاد الجسمانيّة، هي المخصوصة بالعظم بالذات، و لا شكّ في انّ عظيمين، يجتمعان هُما اعظم من احدهما، فانّ الكلّ اعظم من جزئه، و القول بالتداخل، يقتضى كون الكلّ مساوياً لجزئه.

و اعلم انّ النّقطة لا حصّة لها في العظم، فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتّحاد، و الخطوط حكمها من حيث الطّول، حكم الاجسام و من حيث العرض و العمق، حكم النّقطة، و السّطوح ايضاً حكمها من حيث الطّول و العرض، حكم الاجسام و من حيث العمق، حكم النّقطة و لذلك ينطبق الخطوط و السّطوح بعضها على بعض، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى. فمن يحكم بانّ هذا الحكم، يشترك فيه المقادير باسرها، ينبغى ان يقول من حيث هي مقادير.

* اشارة *

«انك تجد الاجسام^(١) فى اوضاعها تارة مُتلاقية، و تارة متباعدة، و تارة مُتقاربة، و

الاكتساب من الحركتين؛ حركة من المطالب ليحصل من المبادى و حركة منها اليه و ليس هناك ألا وجدان المبادى و الانتقال عنها الى المطلوب، كما فى الحدييات و التّجربيات و غيرها، م. ١. قوله: «اشارة، انك تجد الاجسام»، الاجسام اما مُتلاقية او غير مُتلاقية، فان كانت غير مُتلاقية، يختلف ما بينها من البعد، فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان الى غير ذلك، و هو اختلاف احتمال الابعاد للتّقدير.

و يختلف ايضاً احتمال تلك الابعاد، لتقدير ما يقع فيها، فمن الابعاد ما يسعه جسمٌ محدود، و منها ما لا يحتمل ألا الاصغر و منها ما يحتمل الاكبر و الاختلاف انما هو اختلاف مقدارى، فلا

قد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساماً ما محدودة القدر و تارةً اعظم و تارةً اصغر، فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية، كما ان لها اوضاعاً مختلفةً كذلك بينها ابعادٌ مختلفة الاحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً، فان كان بينها خلاء غير اجسام و امكن ذلك، فهو ايضاً بعدٌ مقداري و ليس على ما يقال: لا شيء محض و ان كان لا جسم.»

يكون لا شيئاً محضاً و القائلون بالخلاء فرقتان؛ فرقة تزعم انه لا شيء محض، و فرقة انه بعد ممتد و هو الذي سموه بعداً مفطوراً، لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعداً ثابتاً، يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء. و قالوا: مكان العالم و جميع الاجسام التي فيها الخلاء، ابعاده مساوية لابعاد الاجسام و هو بعد مجرد عن المادة، فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء.

و قول الشارح: «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام و هو الذي يسمى بعداً مفطوراً»، منظور فيه، لان قول الامام: و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما، ان حملناه على عومه، فهو الخلاء بمعنى لا شيء، و ان اراد به الجسم، فهو المشترك بين الخلاء، بمعنى لا شيء و البعد المفطور، لانه اذا لم يوجد بينهما جسم، فان لم يوجد بعداً اصلاً، فهو لا شيء و الا فهو البعد المفطور، فعلى تقدير مختص بالخلاء - بمعنى لا شيء - و على تقدير مشترك، فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور.

و اما قوله: «و لا يتناول الذي لا يتناهي»، فهو غير وارد، لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع، و لا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي و قوله: «بان فرض فيه اجساماً»، معناه فرض في الخلاء اجساماً جسمين بينهما بعد محدود و جسمين آخرين بينهما بعد آخر، اعظم او اصغر او مساوٍ لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها.

و قد ثبت في الفصل المتقدم بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة، لان كل بعد قابل للقسمه الوهمية بالضرورة، فيكون قابلاً للقسمه الانفكاكية، فيكون ذا مادة، و هذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه و ليس كذلك، و اما ان البعد المتصل، تنحى عند حلول الجسم اليه، فلانه لو لم يتنح، بل ثبت له دخل الجسم فيه، فيلزم تداخل الابعاد، و الذي تقرّر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية و لا يلزم منه ان البعد الجسمي، لا يدخل في البعد المجرد عن المادة و انما يلزم لو اتفقا في الحقيقة و هو ممنوع، م.

يريدُ ابطال الخلاء، و القائلون به فرقتان؛ فرقةٌ تزعمُ أنه لا شىء محضٌ و فرقةٌ تزعمُ أنه بعدُ ممتدٌ فى جميع الجهات، من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه و يكون مكاناً لها.

- قال الفاضل الشارح: يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما.

- و **اقول**: هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام و هو الذى يسمّى بعد مفطوراً و لا يتناول الذى لا يتناهى، و الشيخُ قد ابطال فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى، بان فرض فيه اجساماً يختلفُ ابعادُ ما بينها التقدّر الخلاء الواقع بينها بها، فان اللاشئء المحض، لا يُمكنُ ان يتقدّر بشئء اصلاً، ثم يبيّن انّ الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام، قابلٌ للمساواة و التقدير، و أنه يتجزّء على الحدود المشتركة و اضاف الى ذلك مقدّمة، هى انّ كلّ ما كان كذلك، فهو اماً كمّ متّصل، اعنى البعد المقدارى، و اماً ذوكمّ متّصل، اعنى الجسم و اذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم، فهو بعدٌ مقدارى، ليس لا شيئاً محضاً، كما زعمت الفرقة الاولى و ان كان لا جسماً - كما زعمت الفرقة الثانية -

* تنبيه *

«و اذ قد تبين انّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادة^(١) و تبين انّ الابعاد الحجمية، لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعدٌ صرف، فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينهما و لم يثبت لها بعدٌ مفطورٌ فلا خلاء.»

يريدُ ابطال المذهب الثانى، و انا ابطله بوجهين و ذلك باضافة مقدّمتين ممّا تقدّم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدّم احدهما انّ البعد المتّصل، لا يقوم بلا مادة و هو ممّا تبين فى باب اثبات الهيولى، و الثانية انّ الابعاد الجسمية لا تتداخل و هو ما ذكره فى فصل مفرد.

فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور، صار هكذا: الخلاء بعدٌ متّصلٌ و البعد المتّصل ذو مادة، فالخلاء بعدٌ ذو مادة، فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون، و عبّر عن ذلك

بقوله: «فاذا سلكت الاجسام فى حركاتها، تنحى عنها ما بينها»، اى من الخلاء و لم يثبت لها، اى للاجسام بعد مفطور، ثم انتج من الجميع قوله: «فلا خلاء» و انما وسم الفصل بـ«التنبيه»، لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله.

* اشارة *

«و لقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى «جهة»، فى مثل قولنا: تحرك كذا فى جهة كذا، دون جهة كذا^(١)، و من المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرک و كيف تقع الاشارة نحو لا شىء فتبين ان للجهة وجوداً.»

١. قوله: «فى مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا»، هذا مخالف لما سيجىء من ان الحركة لا يكون فى الجهة، بل عن الجهة، او اليها و لعل مجازاً، و الحقيقة ان تحرك فى سمت يتأدى الى جهة كذا، و الجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرک على الاستقامة، او يمكن ان يقصدها بالاشارة الحسية، اى الجهة، منتهى الحركات او منتهى الاشارات، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات، فالبحث عن الامتدادات و هى المقادير، يناسب البحث عن نهاياتها، و ما قال الامام: ان الجهة امرٌ يعرض للنهايات، كما ان السطح و الخط، امران يعرضان للنهايات، فهذا غير كلام الشارح، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم: الجهة مقصد للمتحرک، اى شىء تعنون بالجهة؟ اى الحيز، فمسلم ان المتحرک يقصده، او منتهى الاشارة، فلا نسلم ان المتحرک يقصده و الجواب ان كل اشارة يمتد الى شىء فهى ينتهى اليه و يمكن ان يقصده المتحرک و على القياس الثانى، ان الاشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهى الى المشار اليه، فهذا الامتداد اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او لا، فان لم يكن موجوداً فى الخارج، فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجوداً فى الخارج و ان كان موجوداً يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ فى جميع الافلاك، بل سطح قاطع لجميعهما، لان الخط نهاية السطح، بل جسم، لان السطح نهاية الجسم و من البين استحالته.

و جوابه ان يقال: هب ان هذا الامتداد، ليس موجوداً فى الخارج، الا اننا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد، مشار اليه و موجود فى الخارج، غاية ما فى الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد، بل بجسم موجود هناك على ما سيأتى بيانه، م.

يريدُ اثبات الجهات، و «الجهة» هي التي يُمكن ان يقصدها المتحرّك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسيّة في سمتها، و وجه المناسبة أنّها كما سيتحقّق نهايات الامتدادات. قال الفاضل الشارح: المناسبة من وجهين؛ احدهما أنّ الخلاء يظنّ أنّه مكان، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنّها امرٌ يعرض للنهايات و الاطراف كالخطّ و السطح فهي يُناسبها.

و استدل الشيخ على وجودها بقياسين؛ احدهما أنّ الجهة مقصد المتحرّك و د المتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود، و الثاني أنّ الجهة يُشار اليها و ما يُشار اليه فهو موجودٌ.

* اشارة *

«اعلم أنّه لما كانت الجهة، ممّا تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات^(١) التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة.»
يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع^(٢) و ليست من المعقولات^(٣) المجردة التي لا وضع لها، و بينه بقياس يُشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى و هو انّ الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لا يقصد ما لا وضع له، ثمّ يبيّن بهذا القياس ايضاً انّ

١ - «المقولات»، خ.

٢. قوله: «يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع»، اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبيّن انّ الجهة ذات وضع و أنّما يبيّنه لانّ صغرى القياس الثاني موقوفة عليها: «كلّ جهة ذو وضع و كلّ ذى وضع قابلٌ للاشارة»، و هذا القياس مُصادرة على المطلوب، لانّ الحدّ الاكبر، هو مفهوم الحدّ الاوسط، فانّ الوضع هيئنا ليس بمعنى المقولة، بل بمعنى قبول الاشارة، أنّما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهرٌ قول الشيخ: فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة» و الاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتّى يكون الكلام انّ الجهة لا بدّ ان يكون مشاراً اليها، لانّه يقع نحوها فهي مشار اليها و اليه اشار بقوله: لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة» و امّا قوله: لوضعها»، فمعناه انّ الجهات في نفسها و حقيقتها قابلةٌ للاشارة، م.

٣ - «المعقولات»، خ.

صغرى القياس الثانى من المذكورين و ان كان بيننا بحسب التصديق، فان لميَّنه فى نفس الامر موقوفةً على هذا القياس و هو ان يُقال: كُلَّ جهة ذو وضع و كُلَّ ذى وضع، قابلٌ للاشارة الحسيَّة.

* اشارة *

«لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين ان وضعها فى امتداد مأخذ الاشارة و الحركة، و لو كان خارجاً عن ذلك، لكانتا ليستا اليها، ثم هى اما ان تكون منقسمةً فى ذلك الامتداد، او غير منقسمة، فان كانت منقسمةً، فاذا وصل المتحرّك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرّك و لم يقف لم يخل اما ان يُقال: أنه يتحرّك بعد الى الجهة، او يُقال: يتحرّك عن الجهة، فان كان يتحرّك بعد الى الجهة، فالجهة وراء المنقسم و ان كان يتحرّك عن الجهة، فما وصل اليه هو الجهة، لا جزء الجهة.

فتبين ان الجهة حدٌ فى ذلك الامتداد، غير منقسم، فهو طرفٌ للامتداد و جهةٌ للحركة، فيجب الآن يحرص على ان يعلم كيف يتحدّد للامتدادات اطرافٌ بالطّبع و ما اسباب ذلك، و تتعرّف احوال الحركات الطّبيعة.»

يريدُ بيانُ ماهيةِ الجهة^(١) و انما آخره الى هذا الموضوع، لانّ من الواجب تقديمُ بيان

١. قوله: «يريدُ بيانُ ماهيةِ الجهة»، اعلم انّ حاصلُ ما تقرّره انّ الاشارات، يمتدُّ منا و لا شكّ انّ لها منتهى، و كذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة و هى يمتدُّ الى منتهى، فمنتهى الاشارات و الحركات، يكونُ بالضرورة موجود، اذا وضع فلما تبين وجود الجهة و أنه على اى انحاء الوجود، اراد ان يبين ماهيتها فى طرف الامتدادات، لانه لا يجوز ان ينقسم، و تقرير السّؤال انّ قسمة الحركة الى الحركة، الى الجهة و الحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة، فانها لو كانت الجهة منقسمة، لم ينحصر فى القسمين، لانّ هناك قسماً آخرأ و هو الحركة فى الجهة، فانحصر تلك القسمة، موقوفٌ على عدم انقسام الجهة، فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة، كان صادرةً على المطلوب.

و جوابه انّ ذلك القسم، منافٍ لماهيةِ الجهة، فانّ الجهة، ما اليه الحركة، فلو كانت الحركة فى الجهة، لكانت الجهة مسافةً و أنه محالٌ، م.

الهئية على بيان الماهية فبين أولاً أنها موجودة، ثم بين أن وجودها على اى انحاء الوجود، ثم قصد بيان الماهية و هى على ما حققه طرف للامتداد، غير منقسم و إنما يتحقق ذلك لوجوب^(١) تناهى الامتدادات، فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية و طرف بالنسبة الى الحركة و الاشارة جهةً و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

و لئان ان يقول: أنه قسّم الحركة الآخذة نحو شىء ذى وضع الى حركةٍ اليه و حركةٍ عنه، اى حركة قُربٍ و حركة بُعدٍ و هذه القسمة، حاصرةٌ بالقياس الى ما لا ينقسمُ فى جهة الحركة و اما بالقياس الى ما ينقسمُ فيها، فغير حاصرةٍ لأنّ هناك قد يكون قسّم آخر و هو الحركة فيه، و ايراد قسمةٍ لا يصحُّ بالقياس الّا الى ما لا ينقسمُ فى بيان أنّ الشىء غير منقسمٍ مصادرةً على المطلوب.

و الجواب أنّ الحركة فى الشىء المنقسم، لا محالة تكون اماً عن جهة و اماً الى جهة و يعود القسمان الاولان و الّا فجاز ان تكون جهةً الحركة هى مسافة التى تقطع بالحركة و هو محالٌ، فاذن القسمة حاصرةٌ.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«لعلّك تقول: ليس من شرط ما اليه الحركة، ان يوجد، فقد يتحرّك المستحيل من السواد الى البياض و لم يوجد البياض بعد، فان اختلف هذا فى وهمك، فاعلم أنّ الامرين بينهما فرقٌ، و ايضاً فانّ ما تشكّكت به غير ضائرٍ فى الغرض، اّما الفرق، فلانّ المتحرّك الى الجهة، ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة، بل ممّا يتوخى بلوغه او القُرب منه بالحركة و لا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود و العدم، لم يكن وقت الحركة، و اّما الآخر فلانّ الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجودٌ كان وجودها وجود ذى وضعٍ ليس وجود معقولٌ لا وضع له، و ذلك غرضنا على أنّ الحقّ هو الفرق و عليه بناءً ما يتلو هذا الفن من الكلام.»

الوهمٌ هو شكٌ فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الحجّة و هى قولنا: المتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود، و تقرير الشكّ انّ حركة الاستحالة و هى التى فى

الكيف - مثلاً - كالحركة من السواد الى البياض، أنما يقصدُ ما ليس بوجود، فاذن تنتقض كليّة الكبرى.

و اجابَ عنه بشيئين: احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان^(١) و هو ان يُقال المتحرّك في الاين، لا يقصد ما ليس بوجود، فإنّ معه يحصل المقصود، وهذا هو الفرق، والثاني، التزام الشك، لانّ الشك غير قادح في المطلوب وذلك لانّ الجهة التي تحصل بالحركة الى الجهة، تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا، فانا ما سعينا الا لانّ نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع، وهذا الجواب جدلي غير برهانيّ و لذلك قال: «على انّ الحقّ هو الفرق».

١. قوله: «احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان»، اى يخصّ الكبرى بالمتحرّك في الاين، فنقول: الجهة مقصد المتحرّك في الاين و مقصد المتحرّك في الاين موجود و حينئذ لا يردّ النقض في المتحرّك في الكيف، وهذا الجواب ليس بتامّ و لا مطابق للمتن، اما أنّه ليس بتامّ، فلانّ مقصد المتحرّك اما ان يجب ان يكون موجوداً او لا يجب، فان لم يجب، فمقصد المتحرّك في الاين لا يلزم ان يكون موجوداً، و ان وجب فمقصد المتحرّك في الكيف، يلزم ان يكون موجوداً و الاّ فما الفرق، و اما أنّه ليس بمطابق للمتن، فلانّ كلامه انّ الجهة مقصد المتحرّك، لا بدّ التّحصيل» بل «الحصول» عندها وصولاً او قريباً، و لا خفاء في انّ مقصد المتحرّك بالحصول عنده لا بدّ ان يكون موجوداً، و اما الكيف، فهو مقصد للمتحرّك بالتّحصيل، فيجب ان لا يكون موجوداً و الاّ لزم تحصيل الحاصل، هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المناب، م.

النَّمط الثَّانِي

في الجهات و اجسامها الاولى و الثانية

الاجسام تنقسمُ باعتبار الجهات^(١) الى ما يتقدّم عليها و يحدّدها و هو اجسامها الاولى، و الى ما لا يتقدّم عليها، بل يحصل فيها و هو اجسامها الثانية.

* اشارة *

«اعلم انّ الناس يشيرون الى جهات، لا يتبدّل مثل جهة الفوق و السفّل، و يشيرون الى جهات تتبدّل بالفرض، مثل اليمين و الشمال، فيما يلينا و مثل ما يشبه ذلك فلنعدّ^(٢) عمّا يكون بالفرض، و اما الواقع بالطّبع، فلا يتبدّل كيف كان ذلك.»
يريد اثبات جسم محدّد للجهات، محيط بالاجسام ذوات الجهة.
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك^(٣)، لما كانت الامتدادات التي تمرّ بنقطة و يقوم

١. قوله: «الاجسام تنقسم باعتبار الجهات»، اراد بيان الاجسام الاولى و الثانية و لما كانت الجهات اطراف الامتدادات و مقاطعها، كانت حدوداً فالمحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود و تعيّنهما، و الاجسام باعتبار الجهات، اما محدود الجهات و اما ذوات الجهات و هي التي تحصل في الجهات بمعنى الحصول في حاقّ الجهة، بل بمعنى القرب اليها و هي الاجسام الثانية، م.
٢ - «فلنعدّ»، خ.

٣. قوله: «قبل الخوض في تقرير ذلك»، مشهور فيما بين الناس انّ الجهات ستّ، و سبب ذلك انّ الابعاد المفروضة في كلّ من الاجسام ثلاثة لا غير و كلّ بعد له طرفان، و قيّد تعريف الفوق بحسب «الطّبع» احترازاً عن الانتكاس، فانّ ما يلي الرّأس فيه، ليس بفوق، لانه ليس على الهيئة

بعضها على بعض على زوايا قوائم - اعنى ابعاد الجسم - ثلاثة لا غير، وكان كذلك امتداد طرفان، كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً؛ اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى و يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق و التّحت، الفوق منهما ما يلى رأسه بحسب الطّبع، و التّحت ما يقابله، و اثنتان منها طرفا الامتداد العرضى و يسميها باعتبار عرض قامته باليمين و الشّمال، و اليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب، و الشّمال ما يقابله، و اثنتان طرفا الامتداد الباقي و يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام و الخلف، و القدام ما يلى وجهه، و الخلف ما يقابله، ثم يستعملها فى سائر الحيوانات و الاجسام، حتّى الفلك على هذا النّسق. و هذا باعتبار ما هو غير واجب^(١) و هو قيام بعض

الطّبيعية، و تعريف اليمين بحسب الاغلب، لانه ربما يصير الجانب القوى ضعيفاً و لا يقال له: انه يسار فى العرف، لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين فى الاغلب.

قال الامام نقلًا عن «الشفاء»: سبب الشّهرة اعتباران عامى و هو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته، فانهم يسمون الجهة القويّة منه يميناً و ما يقابلها شمالاً و ما يلى وجهه قداماً و ما يقابله خلفاً و ما يلى رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً، و اما فى الحيوانات ذوات الاربع، فالفوق منها ما يلى ظهرها و السفّل ما يلى بطنها، و اعتبار خاص و هو انه يُمكن ان يفرض فى كلّ جسم ابعاداً ثلاثة متقاطعة و لكلّ بُعد طرفان، فيكون لكلّ جسم جهات ستّ و اشار الشارح فى اثناء بيانه الى ان الاعتبار الأوّل راجع الى الاعتبار الآخر، فليس فوق الانسان و تحته الا باعتبار طول قامته الّذى هو الامتداد الطولى فى الجسم، و لا يمينه و شماله الا بحسب عرض قامته الّذى هو الامتداد العرضى، و لا قدامه و خلفه الا باعتبار ثخن قامته و هو الامتداد الباقي و لا يكون شبب الشّهرة الا شيئاً واحداً، نعم لا يعُدان يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولاً لانه اقرب اليهم، ثمّ انهم يعقلونها فى ساير الحيوانات و الاجسام، و يُمكن ان يقال: السّابق الى اوهام العامّة ان الانسان لما احاط به الجنبان و عليهما البدان و ظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الستّ ام اليمين و اليسار، فباعتبار الجنين، و اما الفوق و السفّل، فبحسب الرّأس و القدم، و اما القدام و الخلف فباعتبار البطن و الظّهر، و اما انّ هذه الجهات مُطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة فى الجسم، فهو و ان كان كذلك فى نفس الامر، الا انه ليس ملحوظاً فى الرّأى العامى، م.

١. قوله: «و هذا باعتبار ما هو غير واجب» اى انقسام الجهات الى الستّ، انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لانّ الجهة

طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر، فاطراف الامتدادات جهات، سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا، وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور، ليس بحق، لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض، و اطراف الامتدادات، غير متناهية لا ينحصر في عدد، و سلك الامام طريفاً آخرأ قال: الحكم بان لكل جسم ست جهات، ليس بحق، لانه ان اريد به الجهات بالقوة، ففي الكرة بل في كل جسم، جهات لا يتناهي بحسب الحدود المفروضة فيه، فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح، لكنه قال: عدد الجهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية و الخطية و السطحية ان سمي كل حد جهة، او عدد ما لها من الحدود الخطية و السطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات، هذا اذا كانت المضلعات اجساماً، اما اذا كانت خطوطاً، فعدد جهاتها، عدد خطوطها و نقاطها او عدد خطوطها، كما يقال: المثلث جهات ثلاث.

- فان قلت: التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح و على تقدير ان لا يكون النقط جهات، لكن الكلام في المضلعات الجسمية، فالمثال لا يطابق المثل،

- فنقول: مراده بالمضلعات، ما هو اعم من الاجسام و السطوح، لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت، و انما سمي كل حد جهة، لان الجهة طرف الامتداد و الامتداد اعم من ان يكون خطأ او سطحاً او جسماً تعليمياً، فيكون الخطوط و السطوح جهات. و هذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولاً، لان كل حد النقطة او غير النقطة، لو كان جهة، لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها، فبطل قوله: لا جهة فيها بالفعل، و ذكر الشارح: ان هذا تسمية بخلاف ما تقرر، لانه تقرر فيما مر، ان الجهة غير منقسمة و الامتداد منقسم فلا يكون جهة، و فيه نظر لان الثبات بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الاشارة، و الخط و السطح، غير منقسمين في مأخذ الاشارة و ان كانا منقسمين من جهة اخرى.

وقيل: المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي، لا طرف كل امتداد، حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات، و فيه ايضاً نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد و اما انه طرف الامتداد الخطي فلا.

- فان قيل: قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة و الاشارة امتداد يخرج من المُشير و ينتهي الى المُشار اليه و لا شك ان الامتداد الخارج من المُشير، انما هو الخط، فيكون الجهة منتهى الخط، فلا يكون الا نقطة.

الامتدادات على بعض، فاما ان لم يعتبر ذلك، كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات، غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة. قال الفاضل الشارح: الحكم بان الجهات ست مشهور و ليس بحق، فان الكرة لاحت لها بالفعل و لها جهات لا تتناهي بالقوة.

اقول: و هذا صحيح. ثم قال: محاذياً لبعض المتقدمين و اما المضلعات فعدد جهاتها، عدد حدودها النقطية و الخطية و السطحية، ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية و السطحية ان لم يعتبر النقطية - مثلاً - المثلث جهاته ثلاث.

اقول: هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ، فان المقرّر هناك ان الجهة طرف الامتداد و اضلاع المثلث ليست اطرافاً للامتدادات هي اطراف السطح، و لنرجع الى المقصود، فنقول: الجهات الست، تنقسم الى ما لا يتبدّل بالفرض و هو الفوق و السفل، و الى ما

- فنقول: الاشارات ينتهي الى سطح المحدد، فهو مقطعها و الامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط، لو كانت موجودة في الخارج، لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار اليه في الخارج، على ان البرهان دلّ على ان جهة الفوق، هي سطح المحدد و الحكماء باسره صرحوا به، فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي، م.

ك قوله: «فنقول الجهات الست تنقسم» الجهات الست التي يُشيرُ الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدّلة بالفرض، و منها ما لا يتبدّل.

قال الامام: اما التي تتبدّل، فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين، فلو فرضنا الجانب الضعيف قوياً و بالعكس، لانتقل اليسار يمينا و بالعكس، و اما القدام، فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرّك اليه الحيوان بالطبع و هناك حاسة الابصار، فلو فرضنا عكس ذلك، كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس، يتبدّل الخلف و القدام، و هذا فرض غير واقع، و ما ذكره الشارح و هو التبديل التوجّه من المشرق الى المغرب، فرض واقع.

- فان قلت: هب ان فرض الامام في القدام و الخلف غير واقع، و اما في اليمين و اليسار فربما يكون واقعا، فقد يصير الجانب القوي ضعيفاً و الضعيف قوياً.

- فنقول: لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس و الا لم يقلب اليمين يساراً و اليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي و الضعيف في النادر على ما مرّ، و قال ايضاً: و اما الفوق و السفل، فقد يراد بهما، ما يتبدّل بالفرض و قد يراد ما لا يتبدّل بالفرض، فانه ان كان

المُرَاد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه، فهُما يتبدلان بالفرض وقد يُراد ما لا يتبدل بالفرض فإنه ان كان المُرَاد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه، فهُما يتبدلان بالفرض، كما اذا قام شخصٌ على احد طرفي قطر الارض و شخصٌ آخر على الطَّرَف الآخر، فالجانب الَّذِي يلي قدم كُلِّ منهما هو الجانب الَّذِي يلي رأس الآخر، ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كُلِّ منهما، يذهب الى رأس الآخر، فلو فسّر الفوق بما يلي الرُّأس و التَّحت بما يلي الرِّجل، فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما، كان ما يلي رأس الآخر هو التَّحت، لا ما يلي رجله و هما يتبدلان، وان كان المُرَاد منهما ما يلي السَّماء و ما يقابله لم يكن ما يتبدلا بالفرض اصلاً و كان هذا الكلام، اعتراضٌ على الشيخ حيث اطلق القول بانّ الفوق و السُّفل، من الجهات الَّتِي لا يتبدل.

اجاب الشارح بأنه لا يراد بالفوق و السُّفل ما يلي الرُّأس و القدم مُطلقاً و الّا ليتبدل بالانتكاس و كفى هذا القدر في بيان تبدله و لا حاجة الى الصُّورة الَّتِي فرضها، بل المُرَاد ممّا ورد في عبارتهم ما يلي الرُّأس و القدم بالطَّبَع و الجانب الَّذِي يلي الرُّأس الشَّخص القائم على الطَّرَف الآخر من قطر الارض، ليس الَّذِي يلي القدم بالطَّبَع.

- فان قلت: لا شك في انّ الشَّخص القائم على طرف قطر الارض رأسه و قدمه على النِّحو الطَّبِيعِي، فيكون الجانب الَّذِي يلي رأس الشَّخص الآخر، يلي القدم بالطَّبَع، فيكون سفلاً بالقياس الى ذلك.

- فنقول: قوله بالطَّبَع، ليس صفةً للقدم، بل يتعلَّق بالفعل و معنى التعلُّق انّ لرأس كُلِّ شخصٍ نسبةً طَّبِيعِيَّةً مع الجهة، فالنسبة الطَّبِيعِيَّة الَّتِي لرأس كُلِّ شخصٍ مع الجهة، ليست هي النسبة الطَّبِيعِيَّة لقدم الشَّخص الآخر معها و الّا لكان قدم الشَّخص الآخر لو فرضنا جنب رأس الشَّخص الاوَّل كانت على النسبة الطَّبِيعِيَّة و ليس كذلك، فلا يكون ما يقرب رأس احد الشَّخصين قُرباً طَّبِيعِيّاً ما يقرب قدم الشَّخص الآخر قُرباً طَّبِيعِيّاً.

و اما ما يُشبه ذلك، فهو اشارةٌ الى يمين الفلك و شماله، فان الجانب الشَّرقي منه، يسمّى اليمين، لانّ قُوَّة حركته انما يظهرُ فيه و مقابله بالشَّمال كما في الانسان، و يحتملُ ان يكون المُرَاد بما يشبه ذلك القدام و الخلف، لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين و الشَّمال، فلم يبق من الجهات الستّ الّا القدام و الخلف، فاذا حملناهُ عليهما، كانت الجهات الستّ كلَّها مذكورة، و مبني الاحتمالين، انّ قوله: مثل اليمين و الشَّمال فيما يلينا مشتملٌ على امرين، احدهما اليمين و الشَّمال، و الآخر ما يلينا فذلك في قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، ان كان اشارةً الى ما يلينا كان

يتبدّل به و هو الاربعةُ الباقيةُ و ذلك لانّ المتوجّه الى المشرق - مثلاً - يكون المشرق قُدّامه و المغربُ خلفه و الجنوبُ يمينه و الشمالُ شماله، ثمّ اذا توجّه الى المغرب، يتبدّل الجميع، فصار ما كان قُدّامه خلفه و ما كان يمينه شماله و بالعكس، فهذه تتبدّل بالفرض و ليس الفوق و السفّل كذلك، فانّ القائم لو صار منكوساً، لا يصير ذ ما يلي رأسه فوقاً و ما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق و التّحت بحالهما. و الفاضل الشّارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفاً و الضّعيف قوياً يعنى اليمين شمالاً و الشمال يميناً و هكذا في القُدّام و الخلف و الأوّل فرضٌ واقعٌ و هذا غير واقع.

و قال: ايضاً الفوق و السفّل، يتبدّلان بالفرض، ان جعل الاعتبار بالرأس و القدمُ فانّ قيام شخصين قطر الارض، يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما، يلي قدم الآخر، و لا يتبدّلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السّماء و ما يقابله.

اقول: ليس المراد من اعتبار الرّأس و القدم، ما يلي رأس الشّخص و قدمه، فانّا بيّنا ان

الكلام و مثل ما يُشبهه ما يلينا هو يمينُ الفلك، فانّ ما يُشبهه ما يلينا، هو ما يلي الفلك و هو يمينه و شماله، كما انّ ما يلينا هو يميننا و شمالنا، و ان كان اشارةً الى اليمين و الشمال، فما يُشبههما هو القُدّام و الخلف، اّلا انّ تفسيره بيمين الفلك و شماله، انسب لانه قوله: فيما يلينا، يدلّ دلالةً لطيفةً على انّ المراد مثل ما يُشبهه ذلك لا فيما يلينا و اّلا لكان قوله: فيما يلينا مُستدرَكاً، و قد شبه الفلك بحسب الحركة الشّرقية بانسانٍ يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي و يمينه الى الشّرق، و وجهه الى وسط السّماء، فيكون القطب الجنوبي علوّاً و الشمالي سفلاً و المشرقُ يميناً و المغرب شمالاً و وسط السّماء قداماً و مقابله خلفاً، و بحسب الحركة الغربيّة بانسان، يكون رأسه في جهة القطب الشمالي و يمينه الى المغرب، فيتبدّل الاربعة الجهات بخلاف القُدّام و الخلف، و ما فرضه الشارحان، أنّما هو بحسب الحركة الشّرقية، لانّ تسمية المشرق يميناً باعتبارٍ، و اعلم انّ الشيخ أنّما قدّم هذه المسئلة على اثبات محدّد الجهات، لانّ الكلام ليس في تحديد الجهات مُطلقاً، فانّ لكلّ جسمٍ حدّاً واحداً و حدوداً أنّما يتعيّن وضعها بذلك الجسم، فهو المحدّد لتلك الحدود، بل في تحديد الجهات التي يشيرُ النَّاس اليها، لا في جميع تلك الجهات، بل في الجهات الحقيقيّة منها و هي جهةُ الفوق و جهةُ السفّل، فقد حرّر الدّعوى بهذه المقدمة و لهذا قال: فلنعد عمّا بالفرض، م.

ذلك يتبدّل بالانتكاس، بل المراد ما يلي الرأس و القدم بالطّبع و على هذا، لا يكون الطّرف الآخر من قطر الارض، هو الّذى يلي القدم بالطّبع.

و فسّر ايضاً قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، بالفلك الّذى يسمّى الجانب الشرقي منه يميناً و الجانب الغربى شمالاً، تشبيهاً بالانسان الّذى يسمّى جانبه الّذى يظهر منه قوّة حركته يميناً، و يحتمل أن يفسّر ذلك بالقدم و الخلف، لأنّه ذكر الفوق و السفّل و اليمين و الشمال و لم يذكرهما و هما يشبهان باليمين و الشمال، لتبدّلهما بالفرض أنّ الشّيخ لما قيّد اليمين و الشمال بقوله: «فيما يلينا»، فتفسير قوله: «و ما يشبه ذلك» بالفلك اولى، لأنّ اتّصاف الفلك بذلك، أمّا يكون بسبب تشبيهه بالانسان، و أمّا الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور، فوسط سمائه يشبه قدامه و ما يقابله خلفه و احد قطبيه علوه و الآخر سفله، و ذلك شىء لا يتصوّر فيه فائدة، ثمّ لما بين الشّيخ قسمة الجهات الى ما بالطّبع و ما بالفرض، قال: «فلنعدّ ممّا يكون بالفرض»، اى فلنتجاوز عنه، لأنّ الامور الفرضيّة لا تتضبط.

* اشارة *

«ثمّ من المحال^(١) ان يتعيّن وضع الجهة فى خلاءٍ او ملاءٍ متشابه، فانه ليس حدّ من

١. قوله: «ثمّ من المحال»، قبل الخوض فى البرهان، لا بدّ من تمهيد مقدّمٍ و هى انّ الجهتين المختلفتين، جهتان متعيّنتان بالطّبع، متقابلتان بالطّبع، أمّا أنّهما متعيّنتان بالطّبع، فلانّا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرّك الى الفوق بالطّبع كالنّار و بعضها الى السفّل كالارض، فلو لانّ الفوق و التّحت، جهتان حقيقتان متمايزتان بحسب الطّبع، لما كان بعض الاجسام متوجّهاً الى احدهما بالطّبع و البعض الآخر الى الآخر بالطّبع، و أمّا أنّهما متقابلتان بالطّبع، فلانّ الاجسام الطّالبة لاحدهما بالطّبع، هاربة من الآخر الطّبع، و ايضاً احدهما ما يلي رأس كلّ احدٍ بالطّبع و الآخر ما يلي قدمه بالطّبع، فهما طرفا امتدادٍ متقابلان و يلزم من ذلك ان احدهما ان كان فى غاية القرب من الجسم يكون الآخر فى غاية البعد عنه بالضرورة.

اذا تمهد هذه المقدّمه، فنقول: لما كان الموضع خفا، فلا بأس ان يشرح كلام الشّيخ أوّلاً ثمّ كلام الشارح، ليتحقّق الفرق بينهما، فلا يعبأ بالتكرار ان وقع، أمّا كلام الشّيخ، فهو ان تحدّد الجهد الحقيقى و تعيّن وضعها، أمّا ان يكون فى «خلاء» او «ملاء» متشابه، اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا

فى الواقع، او فيما لا يكون خلاء و لا ملاء متشابهاً و الاول باطلٌ اذ ليس حدٌ من الخلاء و الملاء المتشابه اولى بان يكون طبيعىً من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء و الملاء المتشابه، فيجب ان يقع تحدّد الجهة بشىء خارجٍ عن الخلاء و الملاء المتشابه و لا محالة يكون جسماً او جسمانياً، لانّ الجهة ذات وضعٍ و تعيّن ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع، و ايّاً ما كان فتحدّد الجهة أنّما يكون بجسم، و هو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحدٌ او لا يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحدٌ، لا سبيل الى الاول، لانّ لكلّ امتدادٍ طرفين، هما جهتان، بل الجهات الحقيقية اثنتان و الجسم الواحدٌ من حيث أنّه واحد، ان كان محدّد الجهة لم يتحدّد به من حيث هو كذلك الا جهةً واحدةً و المطلوب تحدّد الجهتين فالتحدّد اذن لا يكون بجسمٍ واحدٍ من حيث أنّه واحدٌ و ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين، او يكون جسماً واحداً لا من حيث أنّه واحدٌ و ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً، بل جسمين ان يكون جسماً واحداً، لا من حيث أنّه واحدٌ لا جاز ان يكون التحدّد بجسمين، فانه لو تحدّد الجهتان بجسمين، فاما ان يكون احدهما محيطاً بالآخر او يكونان متباينين و هما باطلان؛

اما الاول، فلانّ الجهتين، لو تحدّدتا بجسمين، احدهما محيطٌ بالآخر، حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط، كان المحاط لا محالة كالمركز، لانّ الجهة الأخرى فى غاية البعد عن الجهة الاولى و الذى هو فى غاية البعد من المحيط، ليس الا فى المركز، فحينئذٍ يكفى الجسم المحيط فى التّحديد حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين و هى غاية القرب بسطحه و الجهة و هى غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعاً فى التّحديد بالعرض، حتّى لو فرض المحاط بحيث لا يكون فى المركز، لم يقدح فى تحديده جهة البعد و اليه اشار بقوله: «سواء كان حشوه او خارجاً عنه»، فانّ الضمير فى «حشوه» يستحيل ان يعود الى المحيط، لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط، بل الى المحاط، اى يتحدّد جهة البعد بمركز الجسم المحيط، سواء فرض المركز فى حشو المحاط او خارجاً عن المحاط، فلم يكن للمحاط دخلٌ فى التّحديد بالذات، فانه لو كان له دخلٌ فى التّحديد، لكان اذا فرض المركز خارجاً عنه لم يحصل تحدّد جهة البعد و ليس كذلك، فلا يكون تحدّد الجهتين بالجسمين معاً، بل باحدهما، لا من حيث أنّه واحدٌ و المقدّر خلافه.

و اما الثانى، فلوجهين؛ احدهما ان كلّ جسمٍ يُفرض من الجسمين المتباينين، أنّما يتحدّد به جهة القرب و اما جهة البعد، فلا يتحدّد بشىءٍ منهما، لانّ البعد عن اى جسمٍ يفرض منهما، ليس

محدوداً، فإنَّ البُعد إذا كان خارجاً عن الجسم، فالبُعدُ عنه الى اين، فإنَّ كُلَّ حدٍ يفرض أنه غاية البُعد فورا؛ ذلك البعد، ابعده منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البُعد في حشو الجسم، فأنه حينئذٍ يكون فيه حدٌ معيّن هو غاية البعد، حتّى ان يكون كُلَّ حدٍ يفرض ورائه، لا يكون ابعده منه، بل يكون من جهة القُرب واليه اشار بقوله: «ما لم يكن محيطاً».

و ربما يوجّه هذا المقام، بأنّ الابعاد من كُلِّ جسمٍ الى آخر ابعاده، لا ينحصرُ والجسمُ الآخر ليس بواقعٍ في جميع ابعاده، بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض و ألا لكان مُحاطاً، فلا يتحدّد به بعد ذلك الجسم، والوجه الاوّل اشدُّ انطباقاً على المتن، لا يُقال في التوجيهين نظراً، اما في الاوّل، فلأنّه ان أُريد به انّ البُعد المفروض غير محدودٍ فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدّد، وان أُريد به البُعد الموجود، فلا نُسلّم أنّه غير محدودٍ.

اما في الثاني، فلأنّه ان أُريد به انّ جميع الابعاد، لا يتحدّد بالجسم الآخر، فمسلّم، لكن لا يلزمُ منه انّ الابعاد الموجودة بينها، لا يتحدّد بل لا يلزمُ منه انّ جهة السفل، لا يتحدّد به و أنّما يلزمُ ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوعٌ، وان أُريد به انّ بعض الابعاد، لا يتحدّد بالجسم الآخر، فلا نُسلّم انّ ذلك البعض جهة السفل لأننا نقول: قد عرفت انّ جهة الفوق و جهة السفل، مُتقابلتان حتّى انّ اى بُعدٍ فرض من جهة الفوق في كُلِّ جانبٍ يمتدُّ الى جهة السفل و اى بُعدٍ أخذ من جهة التّحت، فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعاً و ممّا يُعين على ايضاح المقام، ما ذكره الشيخ في «الشفاء» انّ كُلَّ جسمٍ من الجسمين المُتباينين، يتحدّد بسطحه جهة القُرب، يكون جميع سطحه جهة القرب و يكون حاله الى ما هو خارجٌ عنه من جميع الجوانب سواء، لأنّه سطحه في نفسه سطحٌ واحدٌ مُتشابهٌ في جسمٍ واحدٍ مُتشابهٌ نسبته الى ما هو خارجٌ عنه نسبةً واحدةً مُتشابهة فلو كان في خارجهِ من بعض الجوانب جسمٌ جاز ان يتوهّم في كل جانبٍ جسمٌ يتحرّك الى ذلك الجسم المُحدّد الحركة المُقرّبة منه، فاذا فرضنا جسماً يتحرّك الى ذلك الجسم من الجانب الّذى لا يلي الجسم الآخر، فهذه الحركة حركةٌ مستقيمةٌ الى جهةٍ وليست من مُقابلها، لكنّ الحركة المُستقيمة الى جهةٍ لا يكون الّا من مُقابلها ضرورة انّ الحركة الى فوق، لا تكون الّا من تحت و بالعكس.

وايضاً لو حدّد جسم جهة واحدة بالتّوحد لكونها قريباً منه، وجب ان يكون كُلُّ قريبٍ منه، من اى جانبٍ هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كُلُّ بُعدٍ منه، فان تحدّد جميع ابعاده بالجسم، كان محيطاً به و ان لم يتحدّد به، بل به و بالاجسام الآخر، فتلك الاجسام، ان لم يكن واقعةً في ابعاده

مُتساوية من الجسم الأول، فجهات المُختلفة بالنوع في مقابلة جهةٍ واحدةٍ بالنوع وأنه محالٌ، و ان كانت واقعةً في ابعادٍ متساويةٍ، فجهة عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الاجسام كجسمٍ واحدٍ محيطٌ بالجسم الأول، فيكون تحدّد الجهتين على سبيلٍ محيطٍ و مركزٍ، لكنّ الجسم الواقع في المركز، داخلٌ في الآخر بالعرض و المحيط كافي في تحدّد الجهتين.

الوجه الثاني، انّ لكلّ واحدٍ من الجهتين، جهات لا تنهاى و الجسم الآخر المُباين، لا يُمكن ان يقع في جميع تلك الجهات، فلا بُدّ من وقوعه في بعض تلك الجهات، مع امكان وقوعه في الجهة الأخرى و ذلك لا بُدّ له من مخصّصٍ مؤثّرٍ في التحديد، فيكون جسماً واقعاً في بعض جهات الجسمين الأولين، فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات الجسمين الأولين، لزم الدور و الّا تسلسل، فتعيّن ان يكون المُحدّدُ جسماً واحداً لا من حيث أنّه واحدٌ، لكن لا مطلقاً بل من حيث الاحاطة، لانّ جهة القُرب يتحدّدُ به، و اما جهة البُعد، فلا يُمكن ان يتحدّد بما يكون خارجاً عنه، لانّ البُعد عنه لا يكون محدّداً حينئذٍ بل لا بُدّ من ان يكون داخلأ فيه و هو المركز، فيكون المُحدّدُ محيطاً كُرياً و هو المطلوب.

- فان قلت: لا حاجة الى هذه التّقسيمات، بل اكثرُ هذه المُقدّمات مستدرِكٌ اذ يكفي ان يُقال: الجهة لما كان طرف الامتداد، فتحددّها اما ان يكون في جسمٍ او جسمانيّ، لانّ تعيّن ذى الوضع لا يكون الّا بذى الوضع و لا بُدّ ان ينتهى الى الجسم، لكن كلّ جسمٍ يفرض ان يكون محدّداً فلا شكّ أنّه يتحدّدُ به جهة القُرب، فيجب ان يتحدّدُ به جهة البُعد عنه، لانّ تحدّد جهة البُعد بغيره محالٌ اذ البُعد عنه غير محدودٍ و الجسم الواحد، اذ حدّد جهتين، لم يحدّد كيف ما اتّفق، بل من جهة الاحاطة فحينئذٍ يتحدّدُ بسطحه جهة القرب و بمركز جهة البُعد و هو المطلوب.

- فنقول: لا شكّ انّ هذا محصلُ البرهان و خلاصتهُ الّا انّ الشيخ انما زاد التّقسيم الاول و هو ان تحدّد الجهة، اما في شىءٍ متشابهٍ او في غيره، لانه اراد اثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الابعاد و على تقدير لا تنهاىها، فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقيّة و هي لا يتبدّل، علمنا أنّها جهاتٌ موجودةٌ فهذه الجهات لا بُدّ ان يتعيّن وضعها، فتعيّن وضعها اما في جسمٍ غير متناهٍ او متناهٍ لا سبيل الى الاول، اى ان جوزنا وجود ملاءٍ متشابهٍ غير متناهٍ لا يجوزُ تحدّد الجهتين فيه و لهذا فرض ايضاً تحدّد الجهتين في الخلاء، مع أنّه تبيّن استحالته، فقد نبّه بذلك على انّ اثبات محدّد الجهات، لا يتوقّف على تنهاى الابعاد و على استحالة الخلاء.

و انما زاد التّقسيم الثاني و هو تقسيم المُحدّد الى جسمٍ واحدٍ و جسمين، دفعاً لما سبق الى

الارهام العامية من ان السماء سطح مستوي هو فوق والارض ايضاً سطح مستوي هو تحت، هذا ما يتعلّق بالمتن.

و اما الشرح، فقوله: «و الجهتان المُعَيَّنَتان بالطبع، يكون تعيّن وضعهما»، اي تحدّد الجهتين و هو تعيّن وضعهما: «أما في شيءٍ متشابهٍ خلافاً كان او ملاناً او في شيءٍ مختلفٍ» و هذا يوهّم أنّه ليس على محاذاة كلام الشيخ، لانّ قوله: «متشابه»، صفةٌ لملاء، فالملاء المتشابه قسم الآخر، قسم آخر و قد جعلهما الشارح قسماً واحداً، لكنّ الخلاء ايضاً لمّا كان مُتَشَابِهاً لانّ المراد منه البُعدُ المفطور و الدليل على استحالة التحدّد بها مشتركاً صار قسماً واحداً و هو محالٌ لثلاثة اوجه:

احدها انّ بعض حدود المُتَشَابِه، ليس اولي بان يكون جهةً من سايرها، و قد اشار هيهنا اشارةً لطيفةً الى انّ قول الشيخ بان يجعل جهةً مخالفةً لجهةٍ أُخرى، فيه الاستدراك، لانّ اى جهة من الجهتين يُفرض و ان كان مخالفةً لجهةٍ أُخرى بالطبع الا انّ الدلالة ليست تتوقّف على هذا الاختلاف، بل لو لم يكن الا جهةً واحدةً لا يجوزُ ان يجرد بالمتشابه، لانّ بعض حدوده ليس اولي بان يكون تلك الجهة مطلوبةً لبعض الاجسام دون بعضٍ من غيره، لكن قوله: «المفروضة» ايضاً مستدرَكٌ لعدم توقّف هذا الوجه عليه.

و ثانيها انّ الحدود في الخلاء و الملاء المتشابه، بحسب الفرض لانّنا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلاً و الجهتان المطلوب تحدّدهما بحسب الطبع، و يُمكن ان يعبر عن هذا الوجه، بانّ الحدود فيهما غير موجودةٍ في نفس الامر و كلامنا في الجهات الموجودة.

و ثالثها، انّ الحدود فيهما، غير متناهيةٍ و الجهتان المُتَعَيَّنَتان، ليستا الا اثنتين، فقوله: «و كون الجهتين بالطبع اثنتين»، تفسراً لما قبله، لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين، بان يُقال: الحدود الغير مُتناهية، فرضيةٌ او متشابهةٌ فلا يكون الجهتان المُتَعَيَّنَتان منها و الا فلا امتناع في ان يكون الاثنتان من الحدود الغير المُتناهية و حينئذٍ يكون هذا الوجه مستدرَكاً، و لمّا بطل ان يكون تحدّد الجهة في شيءٍ متشابهٍ تعيّن ان يكون لشيءٍ مختلفٍ و ذلك الشيء لا بُد ان يكون جسماً او جسمانياً.

- لا يُقال: ان اريد بمحدّد الجهة فاعلها، فلا نُسلّم أنّه لا بُد ان يكون جسماً او جسمانياً، لجواز ان يكون مُفارقاً، و ان اريد به قابلها، فمحدّد الجهتين الطبيين، لا يكون واحداً ضرورة ان المُركّب لا يقوم بالمحدّد.

المُتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهةٍ أُخرى من غير، فيجبُ اذن ان يقع بشئٍ خارج عنه و لا محالةً انه يكونُ جسمًا او جسمانيًا، و المحدودُ الواحد من حيث هو كذلك، فانما يفترضُ منه حدٌ واحدٌ ان افترض و هو ما يليه و في كُلِّ امتدادٍ محصّلٍ، جهتان و هما طرفان، و هو انّ الجهات التي في الطّبع فوق و سفّل و هما اثنتان، فالتحدّد اذن^(١) اما ان يقع بجسمٍ واحدٍ لا من حيث كونه واحدًا و اما ان يقع بجسمين و التحدّد بجسمين، اما ان يكون احدهما محيطًا و الآخرُ مُحاطًا به، او يكون وضع الجسمين مُتباينٌ، و اذا كان احدهما مُحيطًا و الآخرُ مُحاطًا به، دخل المُحاط به في ذلك التّأثير بالعرض، و ذلك لانّ المحيط و حده يحدّدُ طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدّدُ باحاطته و

- لانا نقول: المرادُ به ما يتعيّن به وضع الجهة، و من اليّن انّ تعيّن الوضع، لا يكون انا بذى الوضع. و كان الشيخ و كذا الشارح، نبّه على هذا المعنى بانّ وضع تعيّن، وضع الجهة مقام تحدّدها في مورد القسمة.

قوله: و اما الجسم الواحد من حيث هو واحدٌ لا يُمكنُ تحدّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ من حيث انه واحدٌ، لانّ الجسم الواحد من حيث انه واحدٌ لا يتحدّدُ به الا جهةٌ واحدةٌ ضرورةً انه لو تحدّد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد، فهذا القدر كاف، و اما لكلّ امتدادٍ طرفين و كذلك اللتان لم يكن ذلك من حيث انه واحدٌ، فهذا القدر كاف، و اما ان لكلّ امتداد طرفين و كذلك اللتان بالطّبع.

و قوله: «فالمحدّدُ يجبُ ان يحدّد جهتين معاً»، مستدرِكٌ لانا فرضنا تحدّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ فيكونُ المحدّدُ للجهتين جسمًا واحدًا بالفرض، و هذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ، لانّ كلامه ليس في تحدّد الجهتين، بل في تحدّد جهةٍ.

و اذا قيل: يمتنعُ تحدّد الجهة بجسمٍ واحدٍ من حيث انه واحد، لانه لكلّ امتدادٍ طرفين، بل الجهتان بالطّبع فوق و اسفل و لا يتحدّدُ بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان، بل جهةٌ واحدةٌ، انتظم الكلام من غير استدراك. و اما الشارح فلما فرض الكلام في محدّد الجهتين، كانت تلك المُقدّمات زائدةً قطعاً، و هي هنا استدراكٌ مشتركٌ بين الكلامين و هو تعيّن جهة القرب، فانه يكفي ان يُقال: الجسمُ الواحد من حيث انه واحدٌ، ان كان محدّدًا، لا يتحدّدُ به الا جهةٌ واحدةٌ و اما انّ تلك الجهة هي جهة القرب، فذلك ان كان كذلك في نفس الامر انا انّ الدلالة لا يتوقّفُ عليه، م. ١ - «ايضا»، خ.

البعد الذي يتحدّد بمركزه، سواءً كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء.

وإذا كان على الوجه الآخر، يتحدّد به جهة القرب واما جهة البعد، فلم يجب ان يتحدّد به، لانّ البعد عنه، ليس يجب ان يكون محدّد احداً معيّناً، ما لم يكن محيطاً و لم يكن الثّاني اولي، بان يقع منه في محاذاةٍ دون أخرى ممكنة، الّا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير (١) الجهة يكون جسمانياً و يدورُ الكلام عند فرضه و اعتبار وضعه، فمن البين ان تقدير (٢) الجهة و تحديدها، أنّما يتمّ بجسم واحدٍ، لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق، بل من حيث هو بحالٍ ما موجبة لتحديدٍ متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدّد بالقرب و لم يتحدّد به ما يقابله.»

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب، ان نقول: قد ثبت انّ الجهة ذات وضع، فالجهتان المعيّتان بالطبع يكون تعين وضعهما، اما في شيءٍ متشابه «خلاء» كان او «ملاء»، او في شيءٍ مختلف و الاوّل محالٌ لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه، بان يكون جهة من سائرهما، و لكون الخدود فيهما بالفرض، و غير متناهية و كون الجهتين بالطبع اثنتين، فحسب.

فاذن، الثّاني حقٌ و هو ان يكون ذلك التّعين بشيءٍ مختلفٍ خارج ممّا يُشابه و ذلك الشيء لا محالة يكون جسماً او جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو اماً جسم واحدٌ يحدّد الجهتين معاً او جسمان يحدّد كلّ واحدٍ منهما كلّ واحدةٍ منهما، و الجسم الواحد، يكون محدّداً اما من حيث هو واحدٌ او لا من حيث هو واحدٌ، فهذه اقسام ثلاثة، اما الجسم الواحد - من حيث هو واحد - فلا يُمكن ان يكون محدّداً لانّ كلّ امتداد، فله جهتان؛ هما طرفا و ذلك لوجوب تناهيه كما مر و كذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا الامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا و الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود. و اذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسماً واحداً لا من حيث هو واحد و اما جسمين.

ثم نقول: و هذا الثّاني ايضاً باطلٌ لانّ التّحديد بجسمين، لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر، او على سبيل المُباينة و الاوّل يقتضى دخول المُحاط في

التَّحْدِيدِ بِالْعَرْضِ، لِأَنَّ الْمَحِيطَ وَحْدَهُ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادِيْنِ^(١) بِالْقُرْبِ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِاحْطَاثِهِ وَ الْبُعْدُ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِابْعَدُ حَدٍّ مِنْ مَحِيطِهِ وَ هُوَ مَرْكَزُهُ، فَهَذَا الْقِسْمُ، رَاجِعٌ إِلَى مَا كَانَ الْمَحْدَدُ جَسْمًا وَاحِدًا، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، وَ أَمَّا الْقِسْمُ الْآخَرُ وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ لِمُبَايَنَةٍ، فَاتَّهَ بَاطِلٌ لَوْجِهِيْنِ^(٢)؛ أَحَدُهُمَا أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَسْمِيْنِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِهِ إِلَّا الْقُرْبُ

١. قوله: «لأنَّ الْمُحِيطَ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادِيْنِ»، الأُولَى أَنْ يُقَالَ: فِي تَحْدِيدِ طَرَفِي الْاِمْتِدَادِ، كَمَا هُوَ فِي الْمَتْنِ وَ لَعَلَّهُ جَعَلَ الْاِمْتِدَادَ فِي الْوَسْطِ إِلَى الطَّرْفِيْنِ امْتِدَادِيْنِ، م.
٢. قوله: «فَاتَّهَ بَاطِلٌ لَوْجِهِيْنِ»، تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الْاَوَّلِ، أَنْ جِهَةَ الْقُرْبِ، يَتَحَدَّدُ لِكُلِّ مِنَ الْجَسْمِيْنِ وَ جِهَةَ الْبُعْدِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِشَيْءٍ مِنْهُمَا، فَالْجِهَتَانِ لَا يَتَحَدَّدَانِ بَعْدَ جَمِيعًا وَ الْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ، فَقَوْلُهُ: «فَإِذَنْ لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ مَعًا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا»، الصَّوَابُ فِيهِ أَنْ يُقَالَ: لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ بَعْدَ جَمِيعًا لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِالْجَسْمِيْنِ وَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يُنَافِيهِ، وَ أَمَّا أَنْ الْمُحَدَّدَ يَجِبُ أَنْ يَحْدَدَ جِهَتِيْنِ مَعًا، فَاتَّهَ يَثْبُتُ لَوْ اِمْتَنَعَ تَحَدَّدَ الْجِهَتِيْنِ بِجَسْمِيْنِ، فَكَيْفَ صَارَ مَقْدَمَةً فِيهِ، عَلَى أَنَّ الدَّلِيلَ بِدُونِهَا تَامٌّ - كَمَا قَرَّرْنَاهُ -

وَ أَمَّا تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَسْمِيْنِ جِهَاتًا وَ اِبْعَادًا وَ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرَ مِنْهُ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِاُولَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرَ، فَيَكُونُ الْمَانِعُ مُؤَثِّرًا فِي التَّحْدِيدِ وَ تَعْيِينِ وَضْعِ الْجِهَةِ، فَالشَّيْءُ أَنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي تَعْيِينِ الْوَضْعِ، لَوْ كَانَ ذَا وَضْعٍ لِأَنَّ الْمُفَارِقَ نَسْبَتَهُ إِلَى اِيقَاعِهِ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَ الْاِبْعَادِ عَلَى السَّوَاءِ وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي بَعْضِ جِهَاتِ الْجَسْمِيْنِ وَ عَلَى بَعْضِ اِبْعَادِهِمَا، أَنْ كَانَ بغيرِهِمَا تَسْلُسُلٌ وَ هُنَاكَ نَقْضَانٌ: اِجْمَالِيٌّ وَ تَفْصِيْلِيٌّ.

أَمَّا الْاِجْمَالِي، فَهُوَ أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْمَحْدَدِ، فَإِنَّ وَقُوعَهُ عَلَى بُعْدٍ مِنَ الْمَرْكَزِ دُونَ سَائِرِ الْاِبْعَادِ، بَانَ يَكُونُ نِصْفُ قَطْرٍ اطْوَالَ أَوْ اقْصَرَ، لَيْسَ بِاُولَى مِنْ وَقُوعِهِ عَلَى بُعْدٍ آخَرَ، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لِمَانِعٍ. وَ أَمَّا التَّفْصِيْلِي، فَهُوَ أَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرَ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِاُولَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرَ وَ لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَكُونَ لَهُ صُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ تَقْتَضِي تَخْصُّصَهُ بِجِهَةٍ مَعْيَنَةٍ وَ بُعْدٍ مَعْيَنٍ، أَوْ مَادَّةٍ لَا تَسْتَعْدُ إِلَّا لِلْحَصُولِ فِي تِلْكَ الْجِهَةِ وَ عَلَى ذَلِكَ الْبُعْدِ؟

الْجَوَابُ أَنَّ الْجِسْمَ الْآخَرَ، إِذَا اقْتَضَى بِطَبِيعَتِهِ أَوْ بِمَادَّتِهِ بُعْدًا مَعْيَنًا، امْكُنْ حَصُولُهُ فِي الْاِبْعَادِ الْمُتَسَاوِيَةِ لِذَلِكَ الْبُعْدِ، بِالنَّظَرِ إِلَى طَبِيعَتِهِ وَ ذَاتِهِ، فَيَكُونُ مُمْكِنُ الْحَصُولِ فِي سَائِرِ جِهَاتِ الْجِسْمِ

منه ولا يتحدّد البعد عنه، فاذن لا يتحدّد الجهتان معاً بكلّ واحدٍ منهما وقلنا: انّ المُحدّد يجبُ ان يحدّد جهتين معاً، والثاني انّ لكلّ واحدٍ منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض^(١) الامتدادات الخارجة منه، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلی بُعدٍ معيّنٍ منه دون سائر الابعاد المُمكنة ليس باولي من وقوعه في جهةٍ أُخرى وعلی بُعدٍ آخر، ممّا يمكن، فانّ الوقوع في كلّ جهة وعلی كلّ بعد من ذلك ممكّنٌ بحسب العقل و ان امتنع فلما نعت مؤثرٍ في التّحديد وهو ايضاً يجبُ ان يكون جسمانياً ذا وضع، والكلامُ في وقوعه في بعض جهات هذين، دون بعض وعلی بُعدٍ معيّنٍ منهما، كالكلام فيهما، فانّ عُللٌ بهذين، صار دوراً و آلاً فتسلسل، ولما بطل هذا القسم، ثبت انّ تحديد الجهة، يتمُّ بجسم واحدٍ لا من حيث هو واحد ولا على اى وجهٍ اتفق، بل من حيث الاحاطة وهى الحالُ الموجبة لتحديدين مُتقابلين - كما مرّ - فاذن، محدّدُ الجهات، جسمٌ واحدٌ محيطٌ بالاجسام، ذوات الجهات.

* اشارة *

«كُلُّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطبيعي و يعاوده، يكون موضعه الطبيعي متحدّدُ الجهة له، لا به لانه قد يُفارقه و يرجعُ اليه و هو في الحالتين ذو جهةٍ، فيجب ان يكون تحدّدُ جهة موضعه الطبيعي بسبب جسمٍ غيره و هو علّةٌ لما هو قبل هذا المُفارق او معه فقط، فذلك الجسم له تقدّمٌ ما في رتبه الوجود على هذا بعليّة او على ضربٍ آخر.» يريدُ بيان امتناع الحركة المُستقيمة^(٢) على محدّدُ الجهات، و بيانُ تقدّمه على

الاول بالضرورة، فالسؤالان، لا يردان على الشيخ، لاختصاره على تسوية النسبة في ساير الجهات، بل على الشارح حيث ضمّ مع الجهات الابعاد، على أنّه امرٌ زايدٌ في البيان، لم يتوقف عليه اتمام البرهان، م. ١ - «الفرض»، خ.

٢. قوله: «يُريدُ بيان امتناع حركة المُستقيمة»، المطلوبُ في هذا الفصل امران: احدهما امتناع الحركة المُستقيمة على محدّدُ الجهات، و الآخرُ تقدّم محدّدُ الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

اما بيان المطلوب الاول، فهو انّ كُلَّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطبيعي، فلا شك انّ

الاجسام التي تجوزُ الحركة المُستقيمة عليها.

و تقريرُهُ انَّ كُلَّ جسمٍ له موضعٌ طبيعيٌّ، فلا يخلو اَما ان يكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته اليه و اَما ان يكون من شأنه ذلك، و الاوَّل هو الَّذي لا تجوزُ الحركة الاينيَّة

مُفارقته بالقسر و يكون من جهةٍ و معاودته اليه بالطَّبَع و يكونُ الى جهةٍ فلايَبْدُ ان يكون موضعه الطبيعي يلى جهةً، حتَّى اذا فارقه يكون متحرِّكاً من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحرِّكاً اليها، و الجهة التي موضعه الطبيعي واقعٌ بقربها يمتنعُ ان يتحدّد بذلك الجسم المُفارق عنه المعاود اليه، لانَّ موضعه الطبيعي واقعٌ بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلأ فيه، او لم يكن و لم كان تحدّد الجهة بذلك الجسم، لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقتها، و ليس كذلك، و ايضاً لو تحدّدت الجهة به، لكان حركته مع الجهة لا اليها.

فقد ثبت انَّ ما من شأنه ان يُفارق موضعه، يمتنعُ ان يكون محدّدً يمتنعُ عليه الحركة الاينيَّة، اعنى الحركة المُستقيمة ينتجُ انَّ محدّدَ الجهة، يمتنعُ عليه الحركة المُستقيمة و هو المطلوبُ الاوَّل.

فقوله: «يكونُ موضعه الطبيعي واقعاً ممّا يلى جهة حتّى اذا تحرّك الجسم اليه يُقال: أنّه متحرِّكٌ من تلك الجهة، لانّا نعلم بالضرورة انَّ كُلَّ حركةٍ مستقيمةٍ فهى من جهةٍ و الى جهةٍ» و قوله: «فيجبُ ان يكون تحدّد جهةٍ موضعه الطبيعي»، لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع، اَلا انَّ الموضع واقعٌ بقربها - كما فسّرناه -

و اَما المطلوبُ الثّانى، فيبانهُ انَّ محدّدَ الجهة، يتقدّمُ على الجهة و الجسم الَّذى من شأنه أنّه يُفارق موضعه الطبيعي و يعاوده ليس بمتقدّمٍ على الجهة، لانّه لا يتصوّرُ ان تكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه و الجهة لم يوجد بعد.

- فان قلت: اللازمُ منه، ليس اَلا انَّ الجسم من حيث أنّه متحرِّك، ليس مُتقدّمأ على الجهة و لم يلزم منه ان لا يكون متقدّمأ عليها بالذّات.

- فنقول: اللازمُ هو المطلوب و ما ليس بلازم، ليس بمطلوبٍ اذا المطلوبُ هو انَّ محدّدَ الجهات متقدّمٌ على الاجسام المُستقيمة الحركة، لا من حيث الذّات، بل من حيث شأنها الحركة و لا يتوقّفُ ذلك اَلا على انَّ الجسم من حيث شأنه الحركة، ليس مُتقدّمأ على الجهة و اذا لم يتقدّم الجسم على الجهة، فهو اَما متأخّرٌ عن الجهة او معها و اَيّاماً كان، يكون محدّدَ الجهة متقدّمأ عليه.

عليه، والثاني هو الذي تجوزُ عليه ويكونُ مفارقةً موضعه بالقسر و معاودته اليه بالطبع و يكونُ هو في الحالتين ذا جهةٍ يتحرّكُ فيها لا محالة، ومثلُ هذا الجسم لا يجوز ان يتحدّد به جهة موضعه الطبيعي، لأنَّ جهته متحدّدةٌ عند وجوده فيه و عند لا وجوده، بل تكون متحدّدةٌ لاجلِهِ حتّى يصحّ منه ان يخرج عنه مفارقاً و يطلبه معاوداً و يجبُ ان يكون ذلك التحدّد، بسببِ جسمٍ آخر، فذلك الجسم الآخر، هو علّةٌ لجهة هذا الجسم الّذى يُفارق الموضع و يعاوده و هذا الجسم، لا يُمكن ان يوجد مُتقدّماً على الجهة، لأنّه لا يتصوّرُ ان يكون متحرّكاً في جهة حالتي المُفارقة و المُعاودة و الجهة لم توجد بعد، فهو اّما متأخّر عن الجهة و اّما مع الجهة معيّة امتناع الانفكاك عنها.

فاذن، الجسمُ الّذى هو علّةُ الجهة، متقدّمٌ على هذا الجسم، لأنّه متقدّمٌ على ما يتقدّمه او على ما يتأخّر عنه، ما هو معه ^(١) اعنى الجهة و المتقدّمٌ على المتقدّم متقدّمٌ.

و على المعنى ايضاً - كما مرّ - يبيانه في بيان انّ الصّورة ليست علّةٌ للهويولى، فهو متقدّمٌ على الاطلاق بضربٍ من التقدّم اّما بالعلية او بالطبع و هذا ما في الكتاب، و ظهر منه انّ الجسم المحدّد للجهات، لا يجوزُ ان يُفارق موضعه، فلا يصحّ منه الحركة الاينيّة.

فان قيل ^(٢): لو قال الشيخُ محدّدُ الجهات، لا يجوزُ عليه الحركة الاينيّة، لأنّها تستدعى

١ - «ما لا يتأخّر عنه ممّا هو معه»، خ.

٢. قوله «فان قيل»، عسى قائلٌ ان يقول: انّ للشيخ في هذا الفصل مطلوبين؛ امتناعُ الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات و تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هُما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدّمات الدليل بأنّها من الموضع الطبيعي او اليه بان يُقال: اّما ان محدّد الجهات، يمتنع عليه الحركة المُستقيمة، فلان كلّ حركةٍ مستقيمةٍ تستدعى جهةً، فلو كان للمحدّد حركةٌ مستقيمةٌ كانت الجهة متحدّدةً له لابه، و اّما تقدّمه على الاجسام المُستقيمة الحركة، فلانّ محدّد الجهات يتقدّم على الجهة و الجسم الّذى من شأنه الحركة المُستقيمة، يمتنع ان يتقدّم عليها، فما فائدة تقييدُ الحركة في مقدّمات الدليل بالموضع الطبيعي؟

و الجوابُ انّ الفائدة في ذلك، التّنبيه على انّ الحاجة الى اثبات محدّد الجهات، ليس لتحديد الجهات مُطلقاً، فانّ بُرهان تناهى الابعاد، كافٍ لذلك، بل لتحديد الجهات المُتميزة بالطبع و الجهات اّما تمايزت بالطبع، لانّ بعض الاجسام يطلبُ بعضها و يهربُ عن بعض و البعض الآخر بالعكس، فانّ الاجسام الخفيفة لما تحرّكت بالطبع الى فوق و الاجسامُ الثّقلية تحرّكت بالطبع الى

جهة و الجهة انما تتحدّد به لكفاه، فما الفائدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضوع الطبيعي و اليه.

- قلنا: انّ الجهات، لا تمايزذ الا يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام و بعضها غير طبيعي و الحاجة الى اثبات المحدد، هو لتمايز الجهات بالطبع، لا لاثباتها كيف كان و الا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافياً في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات، و ايضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر و تجاوز عمّا بالفرض. و اعلم، انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الحجّة^(١)، يجوز ان يكون بالعلية لا من

تحت، فلو لم يكن «فوق» و «تحت» جهتين متمايزتين بالطبع، لما كان كذلك، فلنحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز المواضيع الطبيعية للاجسام و لهذا قلنا انّ هيهنا جهتين مُتمايزين. بالطبع هي جهة فوق و تحت، فلا بدّ من محدّد يحدّدهما و رفعا للنظر عن الجهات المُعتبرة بالفرض، هكذا وجهه بعض الفصلاء، و فيه نظر لانّ الكلام هيهنا في امتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، و تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

و لا شك انّ هذا الكلام، انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى، فالكلام الذي يتعلّق بتحرير الدعوى، مقدّم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين، فايراده هيهنا غير مناسب، انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات محدّد الجهات - كما ذكرنا -

و الأولى انّ يوجّه الكلام في هذا المقام، بانّ الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضوع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة، فان تمايز الجهات العلوية و السفلية، لما كان بالمحدد كان المحدد متقدماً من حيث يتمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث أنّها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك انّ المحدد متقدّم على الاجسام، من حيث أنّها ذوات الجهة، م.

١. قوله: «و اعلم انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة»، للشيخ في هذا الفصل تردّدان: احدهما في تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر، و الثاني في الجهة أنّها قبل الجسم المُستقيم الحركة، او معه، فاراد البحث عن التردّدين. اما التردّد الاول، فوجهه انّ تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون

حيث كون ذوات الجهات اجساماً، فإنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّةً فاعليّةً لجسم آخر، كما سيجيء بيانه، بل من حيث ذوات جهات، اعنى تكون علّةً لهذا الوصف اللازم لها، و يجوز أن يكون بالطبع، فان رفع المحدّد - من حيث هو محدّد - يوجب رفع ذوات الجهة

بالعلية و هو ظاهر، و ان يكون بالطبع فان رفع المحدّد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، لا يوجب رفع المحدّد، و لا نعنى بالتقدّم الطبيعيّ أنّ كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخّر من غير عكس.

- فان قلت: المحدّد ان كفى في تحديد هذا الوصف و هو كون الاجسام ذوات الجهة، لم يكن تقدّمه عليه الّا بالعلية، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدّمه الّا بالطبع.
- فنقول: لعلّ التردّد في الكفاية.

اما التردّد الثاني، فاشار اليه بقوله: «و ايضاً لم يذكر الشيخ» و هو ليس وجهاً آخرّاً لتشكيك الشيخ في التقدّم، بل كلاماً آخرّاً في البحث التردّد، و الثاني على طريقة الرياضيين أنّهم كثيراً ما، لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام، فصلوا بينهما بقولهم: و ايضاً، اى و نقول ايضاً.
و قال الامام: هذا التردّد لا وجه له، بل الاليق بما ذكره في النمط السادس، الجزم بامتناع تقدّم الجهة على الاجسام من حيث أنّها ذوات الجهات، لأنّ عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - فان تأخّر وجود ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - عن الجهة تأخّر عدم الخلاء عنها و المتأخّر عن الشئ ممكنٌ معه ضرورة أنّه اذا تأخّر وجوبه عن وجوب الشئ لم يكن حاله معه الّا الامكان، فيكون الخلاء مُمكناً في ذاته، ممتنعاً بغيره و أنّه محالٌ.

و هذا لو صحّ لامتنع تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة، لتأخّر عدم الخلاء حينئذٍ عن المحدّد تأخّره عن الجهة و الشبهة أنّها هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة، فأنه و ان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الّا أنّه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة.

غاية ما في الباب، أنّ وجود الاجسام لازم، لكنّه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة و مستقيمة الحركة، على أنّ الصواب الجزم، بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - ضرورة أنّ كون الاجسام ذوات الجهة، يتوقّف على الجهة و الموقوف عليه متقدّم قطعاً، م.

من حيث ارتفاع الجهة، و رفع ذوات الجهة، لا يوجبُ وفع المحدد من حيث هو محدد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين، و ايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليه ام لا.

و ذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في التمث السادس في بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى، انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة، فان تأخر وجودها عن وجود الجهة، تأخر عدم الخلاء ايضاً عنه و المتأخر عن الشيء ممكن معه، فاذن عدم الخلاء، ممكن مع وجود الجهة، لا واجب و يلزم منه كون الخلاء مُمكناً في ذاته ممتنعاً بغيره و هو محال.

* تذييب *

«فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات^(١) اما على الاطلاق محيطاً ليس له موضع يكون فيه و ان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطاً على الاطلاق، فيكون له موضع لا يفارق.»

يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات و كونه غير ذى جهة بيان سائر احواله، فنقول في تقريره: الموضع و المكان، اسمان مترادفان و هما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن

١. قوله: «فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات»، قد ظهر من الدرس السابق، ان محدد الجهات، لا يكون له موضع يفارقه و يعادّه، و ذلك اما بان لا يكون له موضع اصلاً، فهو محيطاً على الاطلاق و ان كان له وضع بالقياس الى غيره، و اما ان يكون له موضع، لكن لا يفارقه و هو ليس محيطاً على الاطلاق، و لما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بـ«الفاء».

و اما تعريف الشارح، المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان، فتعريف الشيء بنفسه، و الاولى ان يقال: مكان الجسم، سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم، و اما قوله: «الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق، غير محاط و الى ما عداه ما هو محاط»، فان عنى بقوله: «و الى ما عداه»، ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطاً غير محيط، و ان عنى به، ما هو محاط فقط، لم يصح قوله: «و اما القسم الثاني، فله الموضع و الموضع بالاعتبارات جميعاً»، لان المحاط، اذا لم يكن محيطاً، لم يكن له وضع بالقياس الى الامور الداخلة الا ان يجعل المُقسم المحيطة، او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة، م.

لجسمٍ محيطٍ بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح، والوضع يطلقُ بالاشتراك على معانٍ ثلاثيةٍ - كما مرَّ - و الرُّادُ ههنا ما هو احدى المقولات و هو هيئةٌ تعرُّضُ للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض و الى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم، اما خارجةٌ عنه او داخلهٌ فيه كالقيام، فانه هيئةٌ عارضةٌ للانسان بحسب انتصابه و هو نسبةٌ بعض اجزائه الى بعض، وبحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هو نسبةٌ اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه و لو لا هذا الاعتبار، لكان الانتكاس ايضا قياماً.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: الاجسامُ تنقسمُ الى محيطٍ على الاطلاق، غير محاط و الى ما عداه ممّا هو محاطٌ و ظاهرٌ ممّا ذكرنا انّ القسم الاول، لا موضع له اصلاً و له وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض و بحسب الاشياء الداخلة فيه، و اما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا، و اما القسم الثانى، فله الموضع و الوضع بالاعتبارات جميعاً، و اذ تبين هذا، و قد تبين فيما مرَّ انّ محدّد الجهات، محيطٌ بذوات الجهة، فهو لا يخلو اما ان يكون محيطاً على الاطلاق و يكون حكمه فى الموضع و الوضع ما ذكرناه، و اما ان يكون محيطاً لا على الاطلاق، بل محيطاً بذوات الجهة و مُحاطاً بغيره و يكون لا محالة، له موضعٌ و وضعٌ اّلاّ انه يجب ان يفارق موضعه، لانا بينا انّ المحدّد لا يجوز ان يفارق موضعه و يعاوده.

قوله: «و لعلّه لا يكونُ المحدّد الاول، اّلاّ القسم الاول^(١)، فان كان للقسم الثانى

١. قوله: «و لعلّه لا يكونُ المحدّد الاول اّلاّ انقسم الاول»، لا شك انّ البرهان ما دلّت اّلاّ على ان تحدّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ يتحدّد بمحيطه جهةً و بمركزه جهةً اخرى، فغاية ما فى ذلك، انّ المحدّد لا يحدّد ان يكون مُحيطاً و اما انه يكون مُحيطاً على الاطلاق، فغير لازم، فاحتمل ان يكون محيطاً مُطلقاً، ان لا يكون بل مُحاطاً.

و ايضاً اللازم من الفصل الثانى، هو انّ المحدّد يمتنع ان يكون له مكانٌ يفارقه و لم يلزم منه ان لا يكون له مكانٌ اصلاً، فجاز ان يكون له مكانٌ و ان لا يكون، فلهذا تردّد الشيخ، و قال الشارح و انما يتحقّق احدُ القسمين و بنى الامر على الاحتمال، لانه غرضه تحديد الجهات و هو حاصلٌ على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين؛ احدهما محيطٌ بالآخر.

و اقول: التَّشْكِيكُ ليس في انَّ المحددَ شيءٌ واحدٌ او شيئان، بل في أنَّه محيطٌ على الاطلاق، او غيره، فالصَّواب ان يقول: و انَّ الغرضَ تحديدهُ الجهاتِ الطَّبِيعِيَّةِ و هو حاصلٌ سواءً كان المحددُ محيطاً او محاطاً، و اعترض ايضاً بانَّه قد احوال في البرهان، ان يكون تحدّدُ الجهتين بجسمين يكونُ احدهما محيطاً بالآخر، فكيف جوز هيهنا؟

واجيب بانَّ ما سبق، هو أنَّه لا يجوزُ ان يكون جسمان: احدهما محيطٌ بالآخر و يتحدّدُ احدي الجهتين بالمحيط و الأخرى لا لمحاطٍ، و اما هيهنا فالمراد تحدّدُ الجهتين بكُلِّ من المحيط و المُحاط، فاين احدهما عن الآخر؟ و انت تعلمُ انَّ التردّدَ ليس الآبين القسمين و هما انَّ المحددَ محيطٌ على الاطلاق و أنَّه مُحاطٌ لا أنَّه محيطٌ على الاطلاق و أنَّه كَلٌّ واحدٍ من المحيط و المحاط.

- فان قلتَ: الشيخُ لم يتشكك في انَّ محدّدَ الجهات، هو المحيطُ على الاطلاق او غيره، بل تشكك في انَّ المُحدّدَ الاول، هو المحيط على الاطلاق او غيره، فما الفايده في تقييده بالاول؟ - فنقول: الامام لم يعترض لهذا القيد اصلاً، و اما الشارح فقد فسّرَ الاول بانَّه الذي لم يتحدّدَ جهة قبله، حتّى يخرج المُحاط الدّاخِل في تحديد الجهة حشواً، فانه اذا كان محيطاً انَّ بالاجسام ذوات الجهة و قد فرضنا تحدّدَ الجهات بالمحيط، كان المُحاط ايضاً يتحدّدُ به الجهات، لكن بالعرض، فليس المراد بالمحدد الاول آلا ما يتحدّدُ به الجهات بالذات، فتشكك في انَّ محدّدَ جهات الحركات المُستقيمة محاطٌ او محيطٌ على الاطلاق.

ثمَّ انَّ الشيخ لما قال: «لعلَّ المُحدّدَ الاول، هو القسم الاول» و لم يقل: هو القسمُ الثاني، فقد عرّض بانَّ الحقَّ انَّ المحددَ موضعه الى غيره، لانَّ مُحدّدَ موضعه متقدّم على موضعه و هو لا يتقدّم على موضعه، فيحتاج الى آخرٍ قبله، فلا يكون هو المحددُ الاول.

وفيه نظرٌ، لانَّ الكلام في محدّدَ الجهة، لا في محدّدِ الموضع، و محدّدُ الموضع، لا يجب ان يكون محدّدَ الجهات الحركات المُستقيمة، و الاولى ان يُقال: جهة الفوق، يمتنع ان يكون ورائها ذو وضعٍ لانه لو كان هناك ذو وضعٍ عند الاشارة اليه و الاشارة لبدلها من جهةٍ يمتدُّ فيها و تلك الجهة، لا يكونُ آلا جهة الفوق، لانها مقابلةٌ لجهة التّحت، فما فرضناه جهةً الفوق، لا يكونُ جهة الفوق و اما جهة التّحت، فاذا نفذ الاشارة منها لا يكونُ الى جهة التّحت، بل الى جهة الفوق.

قال الامام: سببُ التردّدِ هو انَّ الذي يُمكنُ ان يقول عليه في بيان انَّ محدّدَ الجهات، هو الفلك الاول، ان نقول انّا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك، فانه يحصل به

وجودٌ يتحدّدُ بالاول موضعهُ فيتحددُ به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المُستقيمة.»

معناه لعل الامر في نفسه، هو انّ المُحدّد الاول، لا يكونُ الاً المحيط المُطلق، ثم ان كان للقسم الثاني وجودٌ محاطٌ بالاول، يتحدّدُ موضعه به، اى ان كان محدّدٌ محيطٌ بما يحدّد و محاطٌ بما يتحدّدُ به، فيجب ان يتحدّد بالاول موضع هذا الثاني و وضعه، ثم يتحدّدُ بالثاني جهات الحركات المُستقيمة، و قد بنى الامر على التشكيك، لانّ غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصلٌ على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين، احدهما قبل الآخر و محيطٌ به و ان كان الحقّ في نفسه، هو انّ المحدّد الاول الّذى

وحده طرفا القُرب و البُعد عنه، فاذا كان وحده كافيّاً فى ذلك، لم يكن لغيره تأثيرٌ فى ذلك، فلا يكون المحدّد اً هو، و هذا ظاهرُ الفساد، لانه لا يلزمُ من ان يكفى الفلك الاول فى تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني، ان لا يكون الثاني مُحدّداً على تقدير وجوده، و ما نقله الشارح من دخول المُحاط فى التّحديد بالعرض، على ما مرّ، فهو نقلٌ غيرُ مطابقٍ و مع ذلك غيرُ مستقيم لانّ ما مرّ فيما فرض تحدد الجهتين بمحيطٍ و محاطٍ و ههنا لم يفرض تحدد الجهتين الاً بالمحيط، فمن اين يلزم كفاية المحيط فى الجهتين و دخول المُحاط فى التّحديد بالعرض؟

ثم قال: «لكن لقائل ان يقول: هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول مُقدّماً فى الوجود على غيره من الافلاك، حتّى يقال: انه متى اجتمع على المعلول الواحدِ علّتانِ مُستقلّتانِ بالعلية، فاذا كان احديهما اقدم من الأخرى و جبّ استناد المعلول الى الاقدم فقط.»

اقول: من الظاهر ان المراد من قوله: «متى اجتمع على المعلول الواحد»، ليس اجتماع علّتين مُستقلّتين معاً على معلولٍ واحدٍ فانه محالٌ، بل المراد انه اذ كان للجهة امرانِ يُمكن ان يكون كُلُّ منهما علّةً مُستقلّةً لها بدلاً عن الآخر، حتّى احتمل ان يكون الاولِ علّةً مُستقلّةً لتحديد الجهات و احتمل ان يكون الثانيِ علّةً مُستقلّةً استند تحدد الجهات الى الاولِ لانه اقدم.

ثم قوله: «هذا الكلام»، اما اشارة الى المدعى و هو انّ محدّد الجهات الفلك الاول، و اما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل، لم يتوجّه السؤال لانّ الفلك الاول كافٍ فى تحديد الجهتين سواء كان متقدّماً على الثاني او لا، لانّ جهة القُرب يتحدّده بمحيطه و جهة البُعد بمركزه، و ان اشار الى المدعى، كما دلّ عليه ظاهرُ كلامه كان مُعارضة غير تامّة و انما يتم لو كان استلزامه التحدّد الى الفلك الاول، لكونه اقدم و هو ممنوعٌ، م.

لم يتحدّد جهة قبله، يجبُ ان يكون محيطاً على الاطلاق و ليس له موضعٌ على ما عرض به و ذلك لانّ المُحاط الذي له موضعٌ متحدّدٌ يحتاجُ في تحدّد موضعيه الى غيره، فانّ محدّد موضعه متقدّمٌ على موضعه و لا يجوزُ ان يكون هو متقدّمًا على موضعه الخاصّ به. و اما بعد تحدّد موضعيه، فيجوزُ ان يصيرَ مُحدّدًا لموضع غيره و حينئذٍ لا يكون هو المحدّد الاوّل، بل يجبُ ان يكون قبله محدّدٌ آخر، فاذا كان المحدّد الاوّل، هو المُحيط المُطلق، و لما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان، لم يصرح به، و أنّما قيّد وجود القسم الثاني في قوله: «فان كان للقسم الثاني وجودٌ»، بقوله: «يتحدّدُ بالاوّل موضعه»، تنبهًا على انّ وجوده لا يكونُ الاّ كذلك، و كرّر هذا المعنى، بقوله: «فيتحدّدُ به موضع الثاني»، لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان.

و اما المراد بقوله: «و وضعه»، فيتحمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة، لانّ وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه، أنّما يتحدّدُ بالاوّل، و يحتملُ ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة، فان هذا المعنى، لا يحصل للجسم الذي له موضعٌ الاّ بحصوله في الموضع. و قال الفاضل الشارح: سببُ التشكيك انّ الحجة على كون المحدّد، هو المُحيط الاوّل، هي انه كافٍ في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحاط في التّحديد يكون بالعرض على ما مرّ، و عليه شكّان؛ اولهما، انّ هذا يستقيم لو كان الاوّل متقدّمًا على الثاني، حتّى يُقال اذا اجتمع للجهة علّتان مُستقلّتان بالعلية و احديهما اقدم، فانّها تكون مستندةً الى ما هي اقدم، لكنّ الشيخ سيبيّن في النّمط السادس، انّ الحاوي، ليس باقدم من محويه و الاّ لكان الخلاء مُمكنًا لذاته، فاذا لا يكونُ الحاوي اولى بالتّحديد المحوي، و ثانيهما انّ المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدّمه في الوجود، لا يكونُ محدّدًا لجهات العناصر، لانّ النَّار - مثلاً - اما ان تطلب مقر الفلك الاعظم، او مقر فلك القمر و الاوّل باطلٌ و الاّ لكانت النَّار في حيزها ابدًا بالقسر، و الثاني، يقتضى ان يكون فلك القمر، هو المحدّد لمقره الذي تطلبه النار.

قال: و لاجل هذين الشكين، تشكّك الشيخ في كلامه، و لو لا الشكُّ الثاني، لكان استناد التّحديد الى المحيط المُطلق اولى، لا لكونه اقدم، بل لكونه اعظم و اقوى و لاجل ذلك ذهب اليه الشيخ، و اما انا فلقوة هذا الشك، لم احكم بتلك الاولوية.

واقول: واما وجه تقدم المحيط^(١) على المحاط، فقد مرّ وسيأتى له بيان آخر، واما الشك الثاني، فليس بواردي، اما اولاً فلأنه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء هو النار و محدّد جهة الماء، هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائل، واما ثانياً فلان العنصر، لا يطلب ما هو الجهة بالطبع، بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات، سواء كان مكانه مُشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالارض، او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين، والامكنة الطبيعيّة اكثر، وليس يجب من كون فلك القمر، علّة لمقره الذي

١. قوله: «اقول، واما وجه تقدم المحيط»، هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد مرّ انه محتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدماً عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر في ذيل هذا البحث، حيث يبيّن تقدمه في رتبة الابداع.

واما الجواب عن الشك الثاني فينقضين: اجمالاً وتفصيلاً، اما النقص الاجمالي، فهو انه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء مقر النار ومحدّد الماء الهواء لان الهواء اما ان يطلب مقرّ الفلك او مقرّ النار والاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي دائماً، فيتعيّن الثاني فيكون مقر النار محدّد جهة الهواء ولا قائل به، واما النقص التفصيلي، فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمقر فلك القمر، يلزم ان يكون مقر فلك القمر، محدّداً للجهة.

غاية ما في الباب، ان يكون محدّداً لمكانها الطبيعي، لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة، ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة، اما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع، اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق، بل الى جهة الفوق، ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق. - فان قلت: النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق، فيكون جهة الفوق مقر فلك القمر.

- اجاب بانّ المراد به ليس انه بمطلب ان يكون فوق جميع الاجسام، بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان ممّا يلي جهة الفوق قيل: انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع، ونحن نقول: ما ذكره معارض باننا لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاعظم، فاننا نحكم جزماً بانّه يتحرّك الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الفرض، لعدم الشرط وهو الفضا، كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع، والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق، م.

هو مكانُ النَّارِ ان يكونَ علَّةً لتحدّدِ الفوق، فانّا على الاصل المذكور، اذا فرضنا متحرّكاً يجتازُ على حَيِّزِ النَّارِ و يصعدُ في فلكِ القمر، نحكمُ جزماً بأنّه ذاهبٌ الى جهةِ الفوق. و لا تقول: أنّه ذاهبٌ من جهةِ الفوق الى ما يقابلهُ، فاذن ليس فلكِ القمر هو المحدّد لجهةِ الفوق، و اما قولهم: الخفيفُ المُطلق، هو الَّذي يطلبُ جهةِ الفوق على الاطلاق، فليس المرادُ أنّه يطلبُ ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق، بل فوق العناصر فقط.

و الفاضل الشارح، اوردَ المتن في هذا الموضوع هكذا: «فان كان للقسم الثاني وجودٌ فيتحدّدُ بالاول موضعهُ و يتحدّدُ به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّدُ بعد ذلك جهات الحركات المُستقيمة» و فسرهُ بانّ المُتحدّد، ان كان غير الفلكِ الاعظم، فيتحدّدُ بالاعظم موضع المحاط الاول، كفلك الثوابت و يتحدّدُ به، موضع ما تحتهُ كفلك زُحل، ثمّ تتحدّد بعد تتحدّد مواضع الافلاك، على الترتيب جهات الحركات المُستقيمة، و ذلك يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيخ: «موضع الثاني»، ثالثاً في المعنى.

قوله: «و يكون الاول انما يخلقُ به ان يكون متقدّماً في رتبة الابداع»^(١)

١. قوله: «انما يخلقُ به ان يكون متقدّماً في رتبة الابداع»، ظاهرُ هذا الكلام، انّ المحدّد الاول، متقدّمٌ على ما تحتهُ في الابداع و الوجود، لكن هذا يقتضى امكان الخلاء، فلا جرم اولهُ الشارح اولاً بعلة الوسائط، و اخرى بالتقدّم في تحديد المكان و اما الامام فقال: أنّه ليس متقدّماً بالزمان و لا بالعلية و ان لم يكن محدّد الجهات ساير الاجسام، لم يكن ايضاً بالطّبع فتقدّمهُ اما بالشرف او بالرتبة و هو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط، اذ لا معنى للرتبة اّلا انك اذا نزلت من المبدأ، يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام، لكن في قوله: لم يكن في قوله لم يكن بالطّبع، نظرٌ اذ لو كان محدّد الجهات ساير الاجسام، كان متقدّماً بالطّبع، اذ لا يلزم من انتقاء المقدم انتقاء التالي، لجواز ان يكون تقدّمهُ بالطّبع من جهةٍ اخرى، فأنّه يحتاج اليه في تحديد المكان، فيلزم من عدم المحدّد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها متمكّنة بدون العكس، كما انّ تقدّمهُ بالطّبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى، و ايضاً الجهات المُعتبرة، هي جهات الحركات المُستقيمة و ليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة، فلا يكون الفلك الاول، مُحدّد الجهات ساير الاجسام، فلم بنى الكلام على الشكّ فيه دون غيره، م.

اي، خليق بالمحدد الاول، ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً و هو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول - تعالى ذكره - اقلّ ممّا بين سائر الاجسام وبينه، وايضاً بان يكون ما دونه محتاجاً اليه في تحدّد مكانه، و لا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه، في تحقّق ذاته، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في التّمط السّادس.

و الفاضل الشارح، ذكر اقسام التّقّدّم و بيّن أنّ تقدّم الفلك الاعظم، ليس بالزّمان قطعاً و لا بالعلية - لما سيأتى - فان لم يكن محدّداً لجهات سائر الاجسام، فلا يكون ايضاً بالطّبع، فيبقى ان يكون مُتقدّماً اّما بالشّرف، لانه اعظم او بالرتبة - كما مرّ -

قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء، فيكون مُستديراً»^(١)

١. قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مُستديراً» و ذلك لانه قد ثبت ان المُحدّد جسمٌ واحدٌ يتحدّد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه و فيكون في حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها مُتشابهة، حتّى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها ابعد عنها و اّلا لم يكن النّقطة غاية البعد عن المحيط و لا نغنى بالمُستدير اّلا ذاك، هذا بيانه من قبلنا.

و اّما الشارح، فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين؛ احدهما ان اجزاء المُحدّد مفروضة، و الآخر انه مستدير، اراد بيانها على التّفصيل، اّما الامر الاول، فيقوله: «المحدّد الاول لا يجوز»، اي لا يجوز ان يكون مشتملاً على اجزاء بالفعل، سواء كانت مختلفة او متشابهة، لانها اذا كانت موجودة بالفعل، كان كلّ منها مختصّة بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه، فكلّ من تلك الاجزاء، مختصّ بجهة من الاجسام الداخلة، فلا يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء لكنّ المُحدّد متقدّم على الجهة و اجزائه متقدّمة فيلزم ان يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء و لا يتأخّر عنها و انه محالٌ.

و اّما الامر الثاني، فيقوله «و يجب ان يكون» الخ، و نحن نقول: المُحدّد لا يحدّد ساير الجهات، بل جهات الحركات الطّبيعية، فان اريد انه يلزم اختصاص كلّ جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطّبيعية، فهو ممنوعٌ و ذلك ظاهرٌ، و ان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مُطلقاً، فمُسلّمٌ لكن الجهات المتأخّرة عن اجزاء المُحدّد، هي جهات الحركات الطّبيعية، و الجهات الّتي لا يتأخّر هي مطلق الجهات و لا امتناع فيه، و ايضاً الجهات لا يتأخّر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخّر عنها بحسب الذات، فلا يلزم محال.

المحدّد الأوّل، لا يجوز أن يكون مؤلفاً من اجسامٍ مختلفةٍ او متشابهةٍ لأنّ اختصاص كلّ جسمٍ منها، بان يكون في جهةٍ من الاشياء الداخلة فيه دون جهةٍ، يقتضى امتناع تأخّر الجهة عن اجزائه المتقدّمة، و يلزمُ من ذلك تقدّم الجهة على محدّدها، فاذن هو بسيطٌ ليس له اجزاء آلاً بالفرض، و يجبُ ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض و جميعاً الى المركز و هي التي يلحقها الوضع بسببها مُتشابهة، لأنّها ان اختلفت، فصار بعضُ الاجزاء اقربُ الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة و بعدٍ غير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات اجزاء المحدّد، و يلزمُ من ذلك ايضاً تقدّم الجهة على محدّدها، هذا خلفاً، و تشابه اجزاء الشئ في الوضع، هو الاستدارة، فاذن محدّد الجهات مستدير الشكل.

* اشارة *

«الجسمُ البسيط، هو الذي طبيعتهُ واحدةٌ ليس فيه تركيب قوى و طبائع.»^(١)

و هذان السؤالان، و اردان على دليل الاستدارة، مع مزيدٍ و هو أنّه لو صحّ لزم ان لا يكون المحدّد آلاً سطحاً لأنه لو كان له غلظ، لكان بعض اجزائه اقربُ الى المركز، كالجزء الذي يلي المقعر و بعضها ابعده عنه، فيلزمُ تقدّم الجهة على محدّدها.

- لا يقال: هذا ايضاً و اردُ على ما ذكرتم من البيان.

- لاتأ نقول: لا نغنى بكون المحدّد مُستديراً آلاً ان يحبط به سطحٌ مستديرٌ لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعضٍ و هو ثابتٌ ممّا ذكرنا، اذ يلزمُ من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركزُ في غاية البعد من السطح المحيط، و اما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء، اختصاصُ الاجزاء بجهاتٍ فهو مناطُ النقص، لأنّ المحدّد ليس بمجرد سطحٍ بل جسمٌ له سطحٌ فيلزمُ من اختلاف اجزائه كونها في جهاتٍ و يعودُ المحذور، م.

١. قوله: «اشارة، الجسمُ البسيطُ هو الذي طبيعتهُ واحدةٌ ليس فيه تركيبُ قوى و طبائع»، لما توقّف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة، شرّح الشارح اولاً في بيان معنيهما، فالطبيعة يُطلقُ على معانٍ و المعنى المقصودُ ههنا أنّه مبدئٌ اوّلٌ لحركةٍ فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و في قوله: «ما يكون فيه»، ضميران؛ ضميرٌ مستترٌ في «يكون» و ضميرٌ بارزٌ في «فيه»، اما المُستتر فراجع الى المبدء و اما البارز، فالى «ما»، اي الطبيعة مبدء اوّل الحركة جسم يكون

ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات، وليس المراد من المبدء، العلة التامة، لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة، فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة، يلزم من انتفاء الحركة، انتفاء الطبيعة وليس كذلك، و أيضاً قد اعتبر أنها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احدِ شرطين يقتضى الحركة، مع عدم الحالة الملائمة، و السكون معها، و المراد بالحركة، انواعها الاربعة؛ اى الالينية و الكيفية و الكمية و الوضعية، و بالسكون ما يقابلها.

و بالاول القرب، اى الذى لا واسطة بينه و بين الحركة، و بهذا تخرج النفوس الارضية، لان النفوس الارضية و هى النباتية تتحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طباع الاجسام و القوى التى فيها من الجذب و الدفع و غيرهما، و لهذا سُميت تلك الاجسام اعضاء آليه فيكون بين النفوس و الاجسام المتحركة واسطة هى طباعها و قواها، مثلاً النفس النباتية، تتحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة و الثمار فى الالوان من الخضرة و البياض الى السواد، فيتحرك العناصر على تلك النسبة و الثمار فى تلك الالوان، و الحركة انما هى مستندة الى العناصر و الثمار اولاً و الى النفس النباتية ثانياً.

و اما الكيفيات، فهى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، تخدم القوى فى تحريكاتها على ما فصلت فى الكتب الطبيعية.

- فان قلت: الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل، فلا يكون مبدء اول.

- اجاب بان الميل، ليس بمتوسط، بل آلة لها، فان المراد بالمتوسط هى المتوسط المحرك، فان النفس، تحرك العناصر فى الاقطار او فى الكيفيات بواسطة الطباع و هى محركة ايضاً، و قوله: «ما يكون» احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء، فانه مبدء لحركات من الاجر و الجص و غيرهما و كالتجار و الصانغ، فانهما مبدتان لحركة الخشب و حركة المطرقة على الذهب المبادئ الصناعية لا يبد فيها من الشعور، فيكون اخص من المبادئ القسرية.

و اعلم ان الحركة القسرية، انما تتم بامرین؛ احدهما القاسر، و ثانيهما طبيعة المقسور، فاننا نعلم بالضرورة ان الحجر، هو الذى يتحرك الى فوق و ان الحركة صادرة عنه و القاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل و الواسطة، لا يتخالفان فى الفعل، بل القاسر محرک اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر.

- فان قلت: فاعل الحركة القسرية، طبيعة المقسور، لا القاسر و الالزم انعدامه انعدامها، بل هو من المعدات، فهو خارج بقيد المبدأ، فما الحاجة الى اخراجِه بقيد ما يكون فيه؟

- فنقول: هذا وان كان هو التَّحْقِيق، أَلَا انَّ القاسرَ لَمَّا شابه في الظَّاهر المبدأ الفاعلي حتَّى سبقت او هام العامَّة الى انَّ البناء فاعلُ البناء، مسَّتِ الحاجة الى الاحتراز عنه دُفعاً للوهم، واما قوله «بالذَّات لا بالعرض»، فنقول: في بيانه: قد اعتبر في التَّعريف امران: المُحرِّك و هو المبدأ و بالذَّات لا بحسب قاسر، و يُمكن ان يتعلَّق بالمُتحرِّك، حتَّى يكون تحريكه بالذَّات لا بحسب قاسر، و يُمكن ان يتعلَّق بالمُتحرِّك، حتَّى يكون تحرُّكُه بالذَّات، لا عن خارج و بالجملة هذا القيد احترازٌ عن طبيعة المقسور، فأنَّهُ مبدءٌ للحركة القسريَّة و ليس بمحرِّك بالذَّات، بل بالتَّسخير او في متحرِّك بالذَّات و لا تُسمَّى «طبيعة» بهذا الاعتبار، و كذلك قوله: «بالعرض»، يَحتملُ ان يتعلَّق بالمحرِّك حتَّى لا يكون تحريكه بالعرض، و ان يتعلَّق بالمُتحرِّك حتَّى لا يكون حركته بالعرض.

و ايَّاماً كان، فهو احترازٌ عن مبدءِ الحركة العرضيَّة كطبيعة النَّحاس من حيث أنَّها صنمٌ، فأنَّها و ان كان مبدءاً قريباً لحركتهِ أَلَا أنَّها ليست محرِّكةً له من هذه الحيثيَّة أَلَا بالعرض، فهي ليست طبيعياً من هذه الحيثيَّة بل من حيث أنَّها طبيعة جسمٍ او نحاس، و كجالس السَّفينة فأنَّهُ يتحرِّكُ بالعرض و طبيعته مبدءٌ للحركة العرفيَّة، لكن لا يُقال عليها الطَّبيعة بهذا الاعتبار، و لا فائدة في تعدُّد المثال أَلَا زيادة الايضاح.

و الحاصل، كُلُّ جسمٍ يتحرِّكُ او يسكن، فلا بُد ان يكونَ لحركتهِ او سكونه مبدء فمبدء حركتهِ و سكونه أَمَّا بتوسطِ شيءٍ او لا بتوسطِ، فان كان بتوسطِ كالتَّنفس الارضيَّة يحركُ جسمها بتوسطِ العناصر، فهو ليس بطبيعة و ان لم يكن بتوسطِ فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المُتحرِّك او لا فيه، و الثَّاني كالمبدء القسري ليس طبيعةً، و ان كان في الجسم المُتحرِّك فاما ان يكون مبدءٌ للحركة بالذَّات او لا يكون، فان لم يكن كطبيعة المقسور، فأنَّها مبدءٌ القسريَّة للحركة، لكن لا بالذَّات، بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعةً، و ان كان مبدءٌ للحركة بالذَّات لا بحسب تسخير القاسر، فاما ان يكون مبدءٌ للحركة بالعرض او لا بالعرض، فان كان مبدءٌ للحركة بالعرض كحركة الصَّنم من نحاس، فانَّ مبدءاً الحركة في النَّحاس مبدءٌ لحركة الصَّنم بالعرض، فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثيَّة.

و ان أُريد التَّنقسم باعتبار الحركة، فيُقال مبدءٌ حركة الجسم، اما ان يكون مبدءاً لحركته الذَّاتيَّة او لا و مبدءٌ الحركة العرضيَّة اولا فقد اتَّضح من هذا التَّعريف انَّ مبدءَ الحركة، هو الطَّبيعة لا باعتبار أنَّه مبدءٌ الحركة بالعرض او مبدءٌ الحركة بالقسر، بل باعتبار الحركة الذَّاتيَّة الغير

العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون و الطبيعة يعم سائر الاجسام، و ربما يقيد التعريف بوحدة النهج و عدم الارادة فيخرج النفس.
 - فان قلت: قد سبق ان القيد الاول، اخرج النفس، فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها.
 - فنقول: الحركات المنسوبة الى النفس الارضية، اما حركات اينية و هي الحركات الارادية للحيوانات، و اما حركات في الكم كالانماء، و اما في الكيف كحركات الثمار في الالوان، و النفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام، فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم، كما في الصعود و لهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة، فلو كان تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة، فان اقل ما في الواسطة و المبدء، ان يتوافقا في الحركة، نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبايع.

فان النفس تهض الطبايع للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيحرك و لا مخالفة بين الطبايع و بين تلك الحركات، فالتقييد بقيد الاولية يخرج النفس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الاينية، فاذا قيد التعريف بالقيدين، خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك، اي المتحرك بالذات - لا بالعرض - اما على نهج واحد اولي و على التقديرين، فاما بارادة اولاً فالحركات منحصرة في ستة اقسام و مبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه: احدها ان قسمة الحركات، غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها، و الحصر انما يظهر بان يقال: الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية، ان لم يكن حاصلة فيه، بل فيما يقارن و غير العرضية اما لقوة خارجية عن المتحرك او غير خارجية و الاولى القسرية و الثانية الذاتية و هي اما بسيطة اي على نهج واحد و اما مركبة، اي لا على نهج واحد و البسيطة اما بارادة و هي الفلكية او غير ارادة و هي الطبيعية و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا و الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان يكون معها شعور و هي الحركة الارادية الحيوانية او لا و هي التسخيرية كحركة النبض.

و ثانياها، لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة، هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه.

و ثالثها، ان النفس الفلكية، خرجت بقيد الاولية، لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها و بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة و لا فائدة في قيد النفس بالارضية في احتراز

يُرِيدُ بيان حال البسائط من الاجسام، و نحنُ قد ذكرنا في عدّة مواضع، انّ الطّبيعة تُطلق على معانٍ و ذكرنا بعض تلك المعاني، بحسب الحاجة، فمنها ان يُقال: أنّها مبدئٌ أوّل، لحركة ما يكون فيه و سكونه بالذّات لا بالعرض.

و يُراد بالمبدئ، المبدئ الفاعلي و حده، و بالحركة انواعها الاربعة اعنى؛ الالينيّة و الوضيّة و الكميّة و الكيفيّة، و بالسّكون ما يُقابلها جميعاً و هي بانفرادها، لا تكونُ مبدئاً للحركة و السّكون معاً، بل مع انضياف شرطين هُما عدم الحالة الملائمة و وجودها، و يُراد بما يكون فيه ما يتحرّك و يسكنُ بها و هو الجسم، و يحترزُ به عن المبادئ الصناعيّة و

و لا يندفع الاشكال عن هذا المقام الّا تلخيصُ ما في «الشفاء» قال: الاجسامُ انما تتحرّك حركات ذاتية عن قوَى فيما هي مبادئ حركاتها و افعالها، فهي امان يتحرّك و يفعل بالارادة او لا يتحرّك بالارادة اصلاً، فان لم يتحرّك بالارادة اصلاً، فاما ان لا يكون مُتفتنّة التّحريك و الفعل، او يكون و الاوّل يُسمّى طبيعيّةً كما للحجر في هبوطه و الثّاني يُسمّى نفسانيّةً كما للنبات في تكوّنها و نشوها، فانها تتحرّك لا بالارادة حركات الى جهاتٍ شتى تفرّياً و تشعيباً للاصول و تعريضاً و تطويلاً و ان حركت بالارادة في الجملة، فان لم يتفتنّ تحريكها، فهي النّفس الفلكيّة، كما للشّمس في دورانها و ان تفتنّ فهي النّفس الحيوانيّة و قد حدثت الطّبيعة بما ذكر اوّلاً، فقولنا: مبدئُ المُحرّكة اى مبدئٌ فاعليٌ يصدرُ عنه التّحريك في غيره و هو الجسم المُتحرّك، و قولنا: اوّلاً، احترازُ عن النّفس، فانه مبدئٌ لبعض حركات الاجسام الّتي هي فيها بواسطةً و المراد بما في الحدّ، جميعُ الحركات الدّاتية و باقى القيود على ما مرّ.

فلما قسّم القوّة الى اقسامٍ اربعةٍ احدها الطّبيعة، ثمّ ذكر حدّها فلا بدّ ان يكون حدّها بحيث يخرج عنه الاقسام الآخر، فاطلاق النّفس في الاحتراز، يدلّ على انّ النّفس الفلكيّة، يخرجُ عن الحدّ، كما يخرج النّفوس الارضيّة و لما اورد القسمة على القوّة لا على الحركة، كما اورده الشارح، اندفع سؤال الحصر، لانّ النّفس الحيوانيّة و ان كانت مبدئٌ لحركاتٍ غير اراديّة الّا أنّها تحرّك بالارادة في الجملة.

- فان قلت: ان اعتبر في قسمة الطّبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطّبيعة الفلكيّة تحت اسمها، لانّ الحركة انما تصدرُ عن الفلكيّة بالارادة.

- فنقول: صدر الحركات الفلكيّة من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التي هي صورته التّوعيّة، فبغير ارادةٍ و شعورٍ و هي مبدئٌ أوّل، لجميع الحركات الدّاتية فهي داخلّة في الطّبيعة لا محالة، م.

القسرية، فانها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه.

و بالأول عن النفوس الارضية، فانها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالانماء - مثلاً -
- الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبايع والكيفيات، و توسط الميل بين الطبيعة والجسم،
عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبداءً اولاً، لانه بمنزلة آله لها، و يُراد بقولهم: «بالذات»
احد معينين؛ احدهما بالقياس الى المحرك و هو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر
اياها، بل بذاتها على وجه يوجب الحركة، ان لم يكن مانع، و ثانيهما بالقياس الى
المحرك و هو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته، لا عن سبب خارج.

و يُراد بقولهم: «لا بالعرض» ايضاً احد معينين: احدهما بالقياس الى المحرك و هو ان
الحركة الصادرة عنها، لا تصدر بالعرض، كحركة الساكن في السفينة، و الثاني بالقياس الى
المحرك و هو انها الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض، كصنم من نحاس فانه يتحرك من
حيث هو صنم بالعرض.

و الطبيعة بهذا المعنى، تقارب الطبع الذي يعم الاجسام، حتى الفلك و ربما يزداد هذا
التعريف قولهم: «على نهج واحد من غير ارادة» و حينئذ يتخصص المعنى المذكور، بما
يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد و
كلاهما بارادة او من غير ارادة، فمبدء الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة،
و بارادة هو القوة الفلكية و مبدءها لا على نهج واحد و من غير ارادة هو القوة النباتية، و
بارادة هو القوة الحيوانية.

و القوى الثلاث، تسمى نفوساً، فهذا معنى الطبيعة، و اما القوة، فقد ذكرنا انها مبدء
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره، و فائدة هذا القيد، ان الشيء الواحد - من
حيث هو واحد - يمتنع ان يكون فاعلاً و قابلاً، مثلاً الطبيب اذا عالج نفسه، فلا يقبل العلاج
من حيث هو طبيب، بل من حيث هو مريض و الحيثيان يقتضيان التغير و قول الشيخ:
«الجسم البسيط، هو الذي له طبيعة واحدة»، تعريف للبسيط، و نعى بالطبيعة ما يعم
الاجسام، اي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا ان الافعال الصادة عنه
واحدة و ذلك لان الطبيعة الواحدة، تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة، كما ذكره في هذا
الفصل و زاده و ضوحاً، بقوله: «ليس فيه تركيب قوى و طبائع»، اي لا يكون مجتمعاً من
اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة اخرى و تركيب من جملتها شيء واحد، فان

مثل هذا، يُقابلُ البسيط، بل تكونُ طبيعة الاجزاء و الكلّ جميعاً شيئاً واحداً.

قوله: «و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال و الامكنة^(١) و سائرُ ما لا بُدَّ للجسم ان يلزمه واحداً غيرَ مختلفٍ.»

هيهُنَا اعراضٌ لا يُمكن ان ينفكَّ الجسم في وجوده عنها، كالالين و الوضع و الشكل و الكيف و الكمّ و غير ذلك، و طبيعة الجسم، لا محالة تقتضى من كلِّ نوع شيئاً ما، على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل، فالطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من كلِّ جنسٍ منها شيئاً واحداً على نهجٍ واحدٍ و لا يختلفُ اقتضائها بالاقوات و الاحوال اّ اذا منعها مانعٌ من ذلك.

قوله: «فالجسمُ البسيط، لا يقتضى اّ شيئاً واحداً غيرُ مختلفٍ.»

هذه نتيجة لقوله: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ، و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى شيئاً غير مختلفٍ.^(٢)

١. قوله: «و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال الامكنة»، الى قوله: «واحداً غير مختلفٍ» لقائل ان يقول: قد ذكرتم ان الطَّبِيعَةَ يُطلقُ على معنى عامٍ لجميع الاجسام و على ما يكونُ على نهجٍ واحدٍ من غير ارادةٍ فالمرادُ من الطَّبِيعَةَ هيهُنَا، ان كان هو الامر العام، فلا نسلم ان كلَّ طبيعةٍ واحدةٍ لا يقتضى الاشياء غيرَ مختلفٍ فان الحيوان له طبيعةٌ واحدةٌ بذلك المعنى، مع اختلاف افعاليه، و ان كان المرادُ المعنى الخاص، فهذه القضية هذيانٌ لانه يرجعُ الى ان كلَّ جسمٍ يصدرُ عنه افعاله على نهجٍ واحدٍ لا يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا معنى للاقتضاء للشئ الغير المُختلف اّ ان يكون اقتضائه على نهجٍ واحدٍ اذ لا معنى للاقتضاء على نهجٍ واحدٍ اّ ان يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا يندفعُ هذا الاعتراض اّ اذا جرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من «الشفاء»، م.

٢. قوله: «هذه نتيجة لقوله، الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ و الطَّبِيعَةُ الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلفٍ»، لا شك ان في هذا الكلام تساهلاً، لان الحدّ الاوسط، ليس بمكرّرٍ اّ ان المرادُ من المقدّمة الثانية، ان كلَّ ما فيه طبيعةٌ واحدةٌ لا تقتضى اّ شيئاً غير مختلفٍ و حينئذٍ يكون الانتاج بينا.

قال الامام: المُقدّمَتان لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يفعلُ اّ شيئاً غير مختلفٍ لجواز ان يكون

له قوة حيوانية يصدرُ عنها اشياءٌ مختلفة، وانت تعلمُ انَّ هذا المنع غيرُ موجهٍ لانه انتاج من الشكّل الاول، وفي بعض الحواشي انَّ منع الامام على المقدّمة الثانيه، وكلامه في شرحه لا يدلُّ عليه ومع ذلك فهو ايضاً ساقطٌ لانه سيجيءُ في الفصل التالي لهذا الفصل، انَّ كلَّ طبيعةٍ اذا خُلّيت ونفسها، لم تقتضِ الاً وضعاً معيناً وموضعاً معيناً وشكلاً معيناً ولا يكون ذلك الاً اقتضاءً دائماً لا في وقتٍ دون وقتٍ او في حالٍ دون حال.

وقال الشارحُ: الاحتمالُ المذكور، لا يساعدهُ عليه وضع المقدّمين، لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا: القوةُ الحيوانيةُ يصدرُ عنه اشياءٌ مختلفةٌ والطبيعةُ الواحدة، لا يصدر عنها اشياءٌ مختلفة، ينتجُ: انَّ القوةَ الحيوانيةَ، ليست بطبيعةٍ واحدةٍ وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ ما له قوةٌ حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة، يُنتج انَّ الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية.

ويمكنُ ان يُقال في تركيب القياس: كُلُّ ما له قوةٌ حيوانية، يصدرُ عنها اشياءٌ مختلفةٌ» و لا شيءٌ ممّا له طبيعةٌ واحدةٌ يصدرُ عنه اشياءٌ مختلفةٌ و لا شيءٌ ممّا له حيوانيةٌ ممّا له طبيعة واحدة وهي مع قولنا: الجسمُ البسيط ما له طبيعةٌ واحدة، يُنتج المطلوب، وهذا كلامٌ على سند المنع لا حاجة اليه، فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند، كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه، بل انَّ الشيخ اورد قوله: «فالجسمُ البسيط لا يقتضى الاً شيئاً غير مختلف»، على ان يكون لازماً عمّا قبلها و الذي قبلها هو انَّ البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا يصدرُ عنها الاً شيئاً غير مختلفٍ وهذا القدر، لا يستلزمُ الاً انَّ الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يكون مختلفاً و اما انَّ كُلَّ فعل الجسم البسيط، غير مختلفٍ فغير لازمٍ لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية، كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم، بعضها لا يختلفُ و هي افعال الطبيعة و بعضها يختلفُ و هي افعال القوة الحيوانية، فلا يلزمُ ان لا يقتضى الجسم البسيط الاً شيئاً غير مختلفٍ فعلى هذا، قول الشارح: هذه نتيجة لقوله الخ ان ارادته نتيجة لهما من غير تغييرٍ، فقد بان بطلانه و ان غير المقدّمة الثانية بقوله: كُلُّ ما له طبيعة واحدة، يقتضى الاشياء غير مختلفٍ فهي ممنوعةٌ و انما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية، وكذلك المنع و ارد على قوله: و كُلُّ ما له قوة حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شيءٌ ممّا له طبيعة واحدة، يصدرُ عنه اشياءٌ مختلفةٌ وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح.

و الفاضل الشارح قال: هذا الكلام، ليس بنتيجة لهما، لاحتمال ان يكون للبيسط قوّة حيوانيّة تصدُرُ عنه بها، اشياءٌ مختلفةٌ لكن لما كان الحقّ أنّ البسيط العُنصرى ليس ذا قوّة حيوانيّة ولا تصدُرُ عن الفلكى اشياءٌ مختلفةٌ صحّ هذا الحكم.

و **اقول**: وضع المُقدّمين المذكورين، يُنافى هذا الاحتمال، لانّ قولنا القوّة الحيوانيّة تصدُرُ عنها اشياءٌ مختلفةٌ يُنتج مع كُبرى القياس المذكور وهى أنّ الطّبيعة الواحدة، لا تصدُرُ عنها اشياءٌ مختلفة، أنّ القوّة الحيوانيّة، ليست بطّبيعةٍ واحدةٍ وهذه النّتيجة مع صُغرى القياس المذكور وهو قولنا: الجسمُ البسيط، له طّبيعةٌ واحدةٌ يُنتج أنّ الجسم البسيط، لا يكونُ ذا قوّة حيوانيّة.

* اشارة *

«انّك لتعلم أنّ الجسم اذا خُلّي و طباعه و لم يعرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ، لم يكن له بُدٌ من موضعٍ معيّنٍ و شكلٍ معيّنٍ، فاذن فى طباعه مبدؤ استيجاب ذلك»
يُريدُ بيان أنّ الجسم لا يخلو عن موضعٍ و شكلٍ طبيعيّين^(١) و أنّ فيه طّبيعةً تقتضى

- لا يُقال: لو كان فى الجسم البسيط مع الطّبيعة الواحدة، قوّةٌ يخالفها، لكان فيه تركيب قوَى و طباع، فلا يكون جسمًا بسيطًا.

- لاتأقول: ليس المراد من انتفاء تركيب القوَى و الطّباع، ان لا يكون فى الجسم البسيط طباع مختلفة، حتّى لو قدرنا ان يكون فى النار طّبيعةً تقتضى حرارتها و طّبيعةً أخرى تقتضى يبوستها و أخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها المُساواة اجزائها كلّها فى جميع تلك الطّباع، بل المراد ان لا يكون له اجزاءٌ مختلفة الطّبيعة، كما صرّح الشّارح به و لا مخلص عن هذا الاشكال الّا باعتبار عموم الافعال الدّاتية فى حدّ الطّبيعة على ما مرّ، م.

١. قوله: «يريدُ بيان أنّ الجسم لا يخلو من موضعٍ و شكلٍ طبيعيّين»، حاصله أنّه اذا خُلّي و طبعه، فهو حاصلٌ فى مكانٍ معيّنٍ و على شكلٍ معيّنٍ و هذا العارض لا بُدّ له من سببٍ و ذلك السّببُ ليست الّا طّبيعة الجسم، فهو مكانٌ طبيعيٌّ و شكلٌ طبيعيٌّ.

- فان قلت: اجزاء العناصر، ليست تقتضى مواضع معيّنة، بل يقع فى امكنتها، حيث اتّفتت، فان الجزء الهوائى ربما يتمكّن فى جزءٍ من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر.

- اجيب بانّ المراد الجسم البسيط الكلّى، لا اجزاء البسيط، فالجسم البسيط الكلّى لا يقتضى

موضِعاً معيّنًا و شكلاً معيّنًا، و المراد بقوله: «اراد به البسيط و المُركَّب» و البسيط الكُلّي و المُركَّب و مما يؤيدُ هذا، انّ الشارح سيصرّح بأنّ الجزء العناصر مادام منفصلاً عنه، لا يكون في المكان الطبيعي.

و فيه نظر، لأنّ جزء البسيط، اذا خُلّي و طبعه، فله مكانٌ معيّنٌ كما انّ كُلّ البسيط كذلك، فكيف صارَ هذا طبيعيّاً و ذلك ليس طبيعي، و لعلّه يقول: جزء البسيط، لو خُلّي و طبعه، لا تُصلّ بالكُل، فلا يبقى جزءاً، فهو لم يخل و طبعه لكُل، لا حاجة حينئذٍ الى تخصيص الجسم البسيط بالكُلّي، ثمّ التّقصّ بالمركّبات الواقعة في امكّنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب، دون اجزاءٍ آخر، مع انّ نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السّويّة.

- فان قلت: قوله «اراد به البسيط و المُركَّب جميعاً» مُنافٍ لقوله: «الشّكل متشابه»، لأنّ الشّكل، ليس متشابهاً في جميع الاجسام المُركّبة و البسيطة.

- فنقول: اعتبار الاختلاف و التّشابه، ليس في جميع الاجسام، بل في البساط، فالمراد انّ الشيخ اورد مثالين، احدهما مختلفٌ في البساط و الآخر مُتشابهٌ فيها و لا ينافي هذا، عموم الحكم بالموضع و الشّكل، و قوله: «و اشترط» يدلّ على أنّه شرطٌ زائدٌ و ليس كذلك، لأنّه اذا عرض تأثير غريب، لم يكن خُلّي و طباعه، فهو عطفٌ تفسيري، و جعل الامام القضيّة كليّةً و اوردّ الوضع المُعيّن و قال: انما لم يورد الموضع المُعيّن، اذ ليس لكُلّ جسمٍ موضعٍ، بل كُلّ جسمٍ اذا افترض خلوه عن جميع الامور التي لا يجبُ حصولها له، و جب ان يحصل له وضعٌ معيّنٌ، اعنى لا بُدّ ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسمٌ آخر، لكان له نسبةٌ الى الآخر بالقرب او البعد، و لا بُدّ له من شكلٍ معيّنٍ اذ لا بُدّ ان يكون له حدٌ واحدٌ، كما للكُرّة او حدودٌ كثيرةٌ كما في المكعب.

و قال الشارح: المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة، لا المقولة، كما حمله الامام عليه، لأنّه ممّا يقتضيه التأثير الغريب من الخارج الّا انّ ذكر الشّكل، يُعنى عن ذكر الوضع حينئذٍ لأنّ الشّكل هيئة الحدود و الوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء، فهو عارضٌ للجسم، بعد الوضع.

واقول: الامام و ان حمل الوضع على المقولة الّا أنّه صريحٌ بارادة الوضع المقدّر لا الوضع المحقّق و لا شكّ انّ الوضع المقدّر، لا يحتاج الى وجود امرٍ في الخارج، و ايضاً السّؤال واردٌ على الموضع، لأنّه انما يحصل من خارج، فانه السّطح الباطن للحواري، فوجب ان لا يكون مقتضى

ذلك، و أنّما خصّ البيانُ بهما، لأنّ أحدهما هو الموضوع مختلفٌ للجسام، و الثّاني هو الشّكل مُتّشابه، و سائر الاعراض المذكورة، يُمكنُ ان يثبت بمثل هذا البيان، لأنّها لا تخلو أّما عن التّشابه او عن الاختلاف.

فقال: «انّ الجسم»، و اراد به «البيسط» و «المركب» جميعاً و لم يقل: كلّ جسم، لأنّ محدّد الجهات، لا موضع له و قال: «اذا خلّي و طباعه»، و لم يقل: و طبيعته، لأنّ الطّبيعة على بعض الوجوه، لا تتناولُ الفلكيات و الطّباع تتناولها، و اشترط ان لا يعرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ، لأنّ التّأثير الغريب، رُبّما يقضى للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة و الاناء المُكعب في الماء، فانّ أحدهما يصعدهُ و الثّاني يكعبه و قال: «لم يكن له بُدّ من موضعٍ معيّنٍ و شكلٍ معيّنٍ»، لأنّ المُطلق منهما يقتضيه الامر المُشترك بين الجميع و اّما المعيّن، فانّما تقتضيه الطّبيعة الخاصّة المطلوب اثباتها.

و في بعض النّسخ، لم يكن له بُدّ من وضعٍ معيّنٍ و على تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الّذي هو المقولة الّتي يعرّضُ بسبب نسبة اجزاء الجسم، الى غير الجسم، كما حملهُ الفاضل الشّارح على ذلك، لأنّه ممّا يقتضيه تأثيرٌ غريب من خارج، و على هذا الوجه يكون الحكمُ كلياً لأنّ محدّد الجهات ايضاً له وضعٌ أّلا انّ ذكر الشّكل، يُغني عن ذكر الوضع، بحسب ترتيب الاجزاء، فانّه هيئةٌ تعرّضُ للجسم، بعد الوضع بذلك المعنى. و اّما الوضع بالمعنى الثّالث و هو كون الجسم بحيث يقبلُ الاشارة الحسيّة، فهو امرٌ تقتضيه الجسميّة الحالّة في الهيولى، على ما تقدّم و ليس ممّا يتعلّقُ بالطّباع المُختلفة، فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى.

ثمّ قال: «فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك» و ذلك لأنّ وجود العارض للشّيء، يدلُّ على وجود سببٍ يقتضى ذلك العروض، و السّببُ يكون أّما خارجاً او غير خارج و في هذا الموضوع، لا يُمكن ان يكون خارجاً عنه، لأنّنا فرضنا خلوّ الجسم ممّا يؤثّرُ فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحدهُ غير منفكّ عن هذا العارض، فاذن السّببُ غيرٌ خارجٍ

طباع الجسم، و اّما اغناء ذكر الشّكل عن ذكر الوضع فشيءٌ عجيبٌ لأنّ غايته ان اعتبار الوضع سابقٌ على اعتبار الشّكل بل غايته ان الشّكل معلولٌ الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة، م.

و هو يكون اما امرأ مُشترکاً فيه بين الاجسام، كالصّورة الجسميّة او اموراً مختلفةً يختصُّ كلّ واحدٍ منها ببعض الاجسام و الاوّل يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعيّن و ليس كذلك، فاذن هى امورٌ مختلفةٌ غير خارجةٍ عن الجسم و هى طبائع الاجسام، فاذن فى طباع الجسم، الشئ هو مبدئ استيجاب ذلك الموضع المعيّن و الشّكل المعيّن.

و انما قال: «مبدئ استيجاب ذلك»، و لم يقل: مبدئ ذلك، او مبدئ وجود ذلك، لانّ الحصول فى الموضع المعيّن و التّشكّل بالشّكل المعيّن، ربما يزيلهما القسر، كما ذكرنا، لكنّ الجسم، يكون بحيث يعود الى ما طباعه منهما عند زوال القسر و لو كان الطّباع مبدئاً لهما او لوجودهما، لزال عند زوالهما^(١)، لكنّه لما كان مبدئاً للاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجباً لهما.

قوله: «و للبيسط مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعه، و للمركّب ما يقتضيه الغالب فيه، اما مطلقاً و اما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه، اذا تساوت المُجاذبات عنه، فكلّ جسمٍ له مكانٌ واحدٌ».

لما فرغ من بيان انّ كلّ جسمٍ يقتضى موضعاً و شكلاً بحسب الطّبيعة على الاجمل، شرع فى التّفصيل و بدء الموضع.

و اعلم انّ الجسم اما بسيطٌ و اما مركّبٌ و البسيط لا يُمكن ان يقتضى انا مكاناً واحداً

١. قوله: «و لو كان الطّباع مبدئاً لهما او لوجودهما، لزال عند زوالهما»، فيه منع ظاهرٌ فانّ المبدئ هو العلة الفاعليّة و الفاعل لا يستلزم المعلول، لاحتمال التّخلف لوجود مانعٍ او عدم شرطٍ، نعم لو أُريد بالمبدئ، العلة التّامة، ظهر الفرق، فانّ العلة التّامة للاستيجاب و الاستحقاق لا يستلزم انا الاستحقاق لا الاثر و العلة التّامة الشئ، لا يختلف عنها، لكنّهم لا يكادون يظنون المبدئ على العلة التّامة، كما صرّحوا به فى تعريف الطّبيعة.

و الاولى ان يقال: لو قال مبدئ ذلك، او مبدئ وجوده، لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناعٌ تختلف الاثر عنه بخلاف مبدئ الاستيجاب، م.

لما مضى^(١) و لما لم يكن البسيط جزءاً أبعد وجود الكلّ، لم يكن لمكانه جزءاً أبعد كذلك،

١. قوله: «واعلم انّ الجسمَ اما بسيطٌ و اما مُركَّبُ البسيط لا يُمكنُ ان يقتضى أبداً مكاناً واحداً لما مضى»، انّ البسيط له طبيعة واحدة و الطّبيعة الواحدة لا تقتضى اشياءً مختلفةً و اما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكلّ و هذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المنفرد او الخلاء، و ان كان المراد به السطح الباطن، فمكان الجزء مكان الكلّ، لا في جميع الصور، فان شيئاً من مكان التسدير الذي هو جزء الفلك، ليس من مكان الفلك اصلاً، و الابداع يقال بالاشترار على ايجاد، لا يكون مسبقاً بمادّة و زمانٍ او لا، فان لم يكن مسبقاً فهو الابداع و ان كان مسبقاً بزمانٍ فهو الاحداث و الّا فهو التكوّن، فالاحداث ايجاد مسبق بمادّة و زمانٍ كالاجسام المُحدثة، و التكوّن ايجاد مسبق بمادّة دون زمانٍ كالافلاك المكونة، و ليس ههنا قسم آخر هو ايجاد مسبق بزمانٍ دون مادّة، لانّ كلّ محدثٍ فهو مسبق بمادّة و زمانٍ.

و قوله: «يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع» فيه نظر، اما اولاً فلانّ المُركَّب و ان كان افراده مُحدثة الّا انّ مطلق المُركَّب قديمٌ فلا زمان الّا و يوجد في ذلك المكان مُركَّب، و اما ثانياً فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيطاً قسراً و لو كان القاسر ضرورة الخلاء، و قوله: «لوجب خلواً مكانه الاول»، ممنوعٌ و اما يخلو لو لم يتخلخل الجسم الذي حوالبه، و اما انّ مكان المُركَّب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق، او بحسب المكان، فهو ممنوعٌ ايضاً لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمُركَّب مقتضيةً لحصوله في مكان المغلوب، فربما يفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيماً، كما انّ ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء، بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً.

و اما مكان القسم الثالث، فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلاً، كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة، فلا ينتقل الى شيء منها، بل يبقى حيث وجد، ففي احدي النسخ: «اذا تساوت المُجاذبات عنه بالجسم» و حينئذ يكون الضمير في «عنه» راجعاً الى المكان الذي اتفق وجوده فيه و معناه انّ جذبات العناصر الكلّية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية الصنم، و هذا مجرد تخيل، لا انّ هناك جذباً محققاً لما ثبت من انّ حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي.

و في بعض النسخ: «اذا تساوت المُحاذايات عنه» - بالحاء - فلا يعود الضمير الى المكان، اذ لا معنى له، بل الى المُركَّب، يعني انّ مُحاذيات اجزاء المُركَّب مُتساوية، فلا بد ان يقال منه لا عنه، لانّ المُركَّب منشأ المُحاذايات، لا انّ المُحاذايات مُتجاوزة عن المُركَّب، م.

و السبب الذي يقتضى تجزئة المُتمكّن، يقتضى تجزئة المكان الجزء هو جزء مكان الكلّ، واما المركّب، فلا مكان يختصّ به فى اصل الابداع، لانّ التركيب امرٌ يعرضُ بعد الابداع و ايجاد مكانٍ على سبيل الابداع، قبل التركيب يطلبه المركّب اذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع و هو محالٌ، و ايضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض، لوجب خلوّ مكانه الاول و هو محالٌ.

و ايضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادةً فى وجود الاجسام، فلا احتياج بسببه الى مكانٍ زائدٍ على ما كان للبسيط، فاذن امكنة المركّبات، هى امكنة البسائط بعينها و لذلك لم يتعرّض الشيخ لذكر اصل امكنتها و ذكر وجه تعيّنهما، و تقريره انّ المركّب اما ان يكون اخذ اجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق او لا يكون، و الثانى لا يخلو اما ان تكون الاجزاء التى امكنتها فى جهةٍ واحدةٍ كالارض و الماء مثلاً غالباً على الباقية و حينئذٍ تكون تلك الاجزاء معاً غالباً بحسب طلب جهة المكان، او لا تكون فالمركّبات بحسب هذه القسمة، ثلاثة اقسامٍ و مكانُ القسم الاول، ما يقتضيه الغالب فى المركّب مُطلقاً.

و مكانُ القسم الثانى، ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه، اذ لا غالب فيه مُطلقاً، لكن فيه غالبٌ بالاعتبار المذكور، و مكان القسم الثالث و هو الذى لا يغلبُ فيه جزءٌ لا على الاطلاق و لا مع الغير بالاعتبار المذكور، فهو ما اتفق وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المُجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه، فانّ ذلك يقتضى بقائه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها.

و فى بعض النسخ: اذا تساوت المحاذيات عنه، و بيانه انّ الجزئين المُتساويين من الارض و النار - مثلاً - ان تركباً على وجهٍ يكونُ كلُّ جزءٍ منهما يلى مكانه، فانهما يتفرقان و يقصدُ كلُّ جزءٍ مكانه ان لم يكن مانعٌ عن ذلك، و اما ان تركباً على وجهٍ يكونُ كلُّ جزءٍ منهما يلى مكانَ صاحبه، فانهما يتحاذيان و يقفان بالضرورة هناك، فالوقوفُ فى مكان التركيب، انما يكون اذا تساوت المُحاذيات عن المركّب.

و الرواية الاولى، اصحّ لانّ على تقدير الاخيرة، كان يجب ان يقول: منه، لا عنه. فحصل من جميع ذلك، انقسام الجسم الى اربعة اقسام؛ واحدٌ بسيطٌ و ثلاثة مركّبةٌ و تعيّن مكان كلِّ واحدٍ منها بحسب الطبع او التركيب. فظهر انّ كلَّ جسمٍ من شأنه ان يكون فى مكانه، فله مكانٌ واحدٌ، و انما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه.

قوله: «و يجبُ ان يكون الشَّكل الَّذي يقتضيه البسيط مُستديراً و أآ لاختلف هيئته في مادّةٍ واحدةٍ عن قوّةٍ واحدةٍ.»
و لما فرغ من بيان تفصيل المكان، شرَع في الشَّكل^(١١) و اقتصر على البسيط الَّذي

١. قوله: «شرَع في الشَّكل»، المُدعى ان الشَّكل البسيط مستديرٌ لان الشَّكلَ مقتضى طبيعَةِ الاجسام و الطَّبيعة في الجسم البسيط، واحدةٌ و تأثيرُ الفاعل الواحد في مادّة الواحدة، لا يكونُ أآ مُتشابهاً، فيكونُ شكله مُستديراً أآ ان الشَّكل المُضلعُ مختلفٌ يكونُ جانبٌ منه سطحاً و الآخرُ خطاً و آخر نقطةً و فيه نظرٌ، لآنا لا نسلّمُ ان تأثيرُ الفاعل الواحد في القابل الواحد، لآبداً ان يكون مُتشابهاً و لم لا يجوز ان يكون له جهات و اعتبارات يصدرُ عنها في مادّةٍ واحدةٍ بحسبها افعال مختلفة، و الثَّابتُ ان الواحد - من حيث أَنه واحدٌ - لا يصدرُ عنه أآ واحد.
ثم أَنه اورد على الدليل معارضة و نقضا.

أما المُعارضة و اليها اشار بقوله: «و ان قيل ان الاماكن المُختلفة»، فتقرُّرها ان البسيط لا يجوزُ ان تشترك في الشَّكل المُستدير، لان اشتراكها في الشَّكل، يستلزمُ اتحادهما في الطَّبيعة كما ان اختلافها في المكان، يستلزمُ اختلافها في الطَّبيعة و اجاب بان اختلاف المعلولات، يوجبُ اختلاف العلل و اما اتحاد المعلولات، فلا يستلزمُ اتحاد العلّة، فان تباين اللوازم، يستلزمُ تباين الملزومات بدون العكس.

- فان قيل: الاشتراكُ المعلول، اذا لم يستلزم الاشتراك في العلّة، فبطريقٍ اولي، لا يستلزمُ اختلاف العلّة، فحينئذٍ امكن استنادُ الشَّكل الى الجسميّة المُشتركة، كما امكن استنادهُ الى الطَّبايع المُختلفة، لكن ذهبتم في الفصل السَّابق الى ان الشَّكلَ طبيعيُّ.
- اجاب بان عروض الاشكال المعيّنة باعتبارِ عروض المقادير، و عروض المقادير، يستندُ الى الطَّبايع، فلا بدّ من استناد الاشكال اليها، نعم الشَّكل المُطلق، يُمكن استناده الى الجسميّة المُطلقة حتّى يكون الشَّكل المُطلق بازاء الجسم المُطلق و المعين بازاء خصوصيّة الجسم، اعنى الصُّورة النّوعية.

و اما النّقض، فاشارَ اليه بقوله: «و لقائل ان يقول»، و تحريرهُ ان اجزاء الارض بسيطةٌ و هي ليست مستديرة الشَّكل. و الجوابُ ان شكل اجزاء الارض، ليست شكلاً طبيعياً، بل قسرياً و الكلامُ في الاشكال الطَّبيعيّة.

يجبُ ان يكون شكله مُستديراً لكون المُقتضى لذلك و هو الطَّبيعة واحداً و كون القابل واحداً، و امتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مُختلفاً و لم يذكر اشكال المُركَّبات لانَّها تخلفُ اختلاف انواع الثَّبات و الحيوان. و الكلامُ في ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التَّركيب اليتق.

- فان قيل: ان كانت الاماكن المُختلفة للبسائط دالَّةً على اختلاف طباعها، فلتكن الاشكال المُتشابهة دالَّةً على اشتراكها في طبيعةٍ واحدةٍ.

- قلنا: علل المعلولات المُختلفة، يجبُ ان يكون مُختلفة، اما علل المُتشابهة لا يجب ان تكون مُتشابهة، لانَّ العلل المُختلفة قد تكون مُتشابهة المعلولات.

- فان قيل: يلزمُ على ذلك، انَّ الاشكال كما يُمكنُ استنادها الى الطَّباع المُختلفة، يُمكنُ ايضاً استنادها الى الجسميَّة المُشتركة فيها.

- قلتُ: انَّها من حيث هي مطلقةٌ كذلك، اما من حيث هي متعيَّنة، فمتأخِّرةٌ عن المقادير التي تختلفُ باختلاف الطَّباع و لذلك كانت مستندةً الى الطَّباع. و لقائل ان يقول: فما بال اجزاء الارض، ليست مستديرةً مع أنَّها بسيطةٌ؟ و القول بانَّ استدارتها زائلةٌ بالقسر و يبوستها مانعةٌ من العود اليها، يقتضى ان تكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و لما يمنع من حصول ذلك الشئء؟

و الجوابُ انَّ ذلك انما وقع بالعرض، فانَّ الطَّبيعة، اقتضت بالذَّات شكلاً و اقتضت كيفية لا يُخالف اقتضائها الشَّكل، بل هو مؤكَّد له لو خُلِّيت و طباعها، لكن القاسر لما ازال الشَّكل و لم يزل الكيفيَّة، صارت الكيفيَّة حافظةً للشَّكل القسرى، فهي مانعةٌ عن العود الى الشَّكل الطَّبيعي بالعرض و انما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطَّبيعيَّة من وجهٍ و بقائها عليها من وجه.

- فان قلت: لو كان شكلها بالقسر، فاذا خُلِّيت و طبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة.

- اجاب بانَّ يبوستها مانعةٌ من العود.

- فان قلت: لو كانت اليبوسة مانعةً عن حصول الاستدارة و هي من مُقتضيات الاجزاء الارضيَّة،

فيلزمُ ان يكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و مانعاً من حصوله و من البين استحالة ذلك.

- اجاب بانَّ المنع بالعرض و هو جائزٌ، م.

و اعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلكَ عندكم، لا يقتضى وضعاً معيّنًا مع استحالة

١. قوله: «و اعترضَ الفاضل الشّارح»، اعترض الامامُ على الدّليل المذكور بطرقيّ: الأوّل أنّا لا نسلّم أنّ الشّكلَ مقتضى طبيعة الجسم، فإنّ الفلكَ عندكم لا يقتضى وضعاً معيّنًا مع أنّه لا يخلو عن وضعٍ معيّنٍ، فلم لا يجوز أن لا يقتضى الجسم شكلاً معيّنًا و موضعاً معيّنًا، مع امتناع خلوه عنهما.

و الجوابُ أنّ كلّ جسمٍ اذا خلّى و طبعه، يعلم بالضرورة أنّ له مكاناً معيّنًا و شكلاً معيّنًا، فيكون المكان المعيّن من مقتضى طبيعة الجسم، بخلاف الفلك، فإنّه لو خلّى و طبعه، لا يلزم أن يكون له وضعٌ لأنّه الوضع له بالنسبة الى غيره، و فيه نظرٌ لأنّ لزوم الشّكل و الموضع المعيّن ايضاً ليس من طبيعة الجسم، أمّا الشّكل فلانّ لزومه للجسم موقوفٌ على نهاية ابعاده و لا شك أنّ الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون مُتناهياً و ما يعرّض الشّيء بواسطة ليست هي بالذّات، لا يكون عروضه بالذّات، و أمّا المكان، فلأنّه لما كان هو السّطح الباطن الحاوي، فما لم يلاحظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكانٌ فبمجرّد النّظر الى طبيعة الجسم، لا يقتضى مكاناً و هذا قد مرّ غير مرّة.

الطّريق الثّاني، النّقضُ بالفلك، فإنّه بسيطٌ مع أنّ له اشكالاً مختلفةً، أمّا أوّلاً فلأنّه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممّين، و للخارج المركز شكلٌ و لكلّ من المُتممّين شكلٌ مخالفٌ له، فأمّا ثانياً فلأنّه مشتملٌ على نقرةٍ فيها تدويرٌ او كوكبٌ و للفلك شكلٌ، و للنقرة شكلٌ آخر، و للتدوير او الكوكب شكلٌ آخرٌ مخالفٌ له، فهذه الاشكال المُختلفة أمّا ان يكون قسريّة و هو لا يجوزون ان يكون شيءٌ من احوال الفلك بالقسر، اذ لا قسر دائماً و الّا لزم التّعطيل في الوجود، و أمّا ان يكون طبيعته فيلزمُ اختلاف افعال طبعه واحدةً.

- فان قلت: لا اختلاف في الشّكل، فإنّ جميع اشكال الخارج و المُتممّات و جميع اشكال التّداوير و النّقرة و الفلك مستديرة، غاية ما في الباب تعدّد الاشكال المُستديرة و لا محذور فيه.

- فنقول: الدّليل هو أنّ تأثير الطبيعة الواحدة في المادّة الواحدة، لا يختلفُ فلو صحّ هذا الدّليل، لوجب ان لا يختلف اشكالُ البسيط و ان كانت مستديرةً.

و قوله: «و متممات الافلاك و النّقرة مخالفةٌ لما تقتضيه الاستدارة»، ليس معناه أنّ اشكالها غيرُ مستديرةٍ فإنّه ظاهرُ البطلان، بل معناه أنّ اشكالها مخالفةٌ لمقتضى الفلك، اي الشّكل المُستدير الّذي للفلك، و الجوابُ أنّ اختلاف الاشكال في الفلك، ليس من صورةٍ واحدةٍ، بل من اختلاف

الصُّور، والفعلُ كما يختلفُ باختلاف القوابل، يختلفُ باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورةٌ نوعيَّةٌ تقتضى كُريَّةً شكليةً، لكن اتَّصل به صورةٌ أخرى افرزت منه كُرةً أخرى، هي خارج المركز او تدويرٌ او كوكبٌ فحصل له اشكالٌ مختلفة.

- فان قلت: حلولُ الصُّورةِ المُختلفة لا يهدُّ ان يكون لاختلاف الموادِّ او لاختلاف استعداداتِ مادةٍ وذلك غير متصوِّرٍ في الفلك.

- اجاب بمنع الحصر، فانَّ من الجائز ان يتَّصلَ صورٌ كماليةٌ ببعض البسيطات في الفطرة الاولى لاسبابٍ يعودُ الى العقول الفعَّالة، كما جاز اتَّصالها ببعض المُركَّبات لامورٍ يعودُ الى القوابل في الفطرة الثانية والصُّور الكمالية هي التي لا تفارقُ الى بدلٍ اماَّ انها لا تُفارقُ اصلاً كالصُّورة الفلكية او انها تفارقُ بلا بدل، كالصُّور الحيوانية، فليست اذا فارقت حلَّت ببدن الحيوان صورةً أخرى نوعيَّة، بل انحلَّ التَّركيب، وكذا النَّبات والصُّور المُعقَّبة للبدن، كالصُّورة المنوية.

بقي هنا اشكالات: احدها انَّ الصُّورة النوعية الاولى، لما كانت صورة الفلك الكلِّي فلا يهدُّ ان تسرى في جميع اجزائه واما الصُّورة الأخرى، فلانها صورةٌ الخارج تختصُّ به يكون فيه صورتان نوعيتان وهو محالٌ.

و جوابُه المنع من استحالة ذلك، فانَّ جميع صور العناصر في المُركَّب باقيةٌ وحلَّت فيها صورةٌ أخرى نوعيَّة ساريةٌ في جميع اجزائه وهي العناصر، فيكونُ في كُلِّ عنصرٍ صورتان نوعيتان. و الآخرُ انه لو كان في الفلك صورتان، كان فيه تركيبٌ قوَى وطبائع يكون بسيطاً و جوابُه ان معنى تركيب القوَى، ان يكون لجزء الجسم قوَّةٌ و لجزء الآخر قوَّةٌ أخرى، حتَّى اذا كان الجسم من جُزئين كان فيه تركيبٌ قوتين و هنا تعلقٌ بالخارج قوَّة ليست في المُتمميين الاَّ انه لا قوَّة فيهما ليست في الخارج، فلا يكون في الفلك تركيبٌ قوَى. و الآخرُ انَّ الجواب عن النَّقض، لا يردُّ على اصل الدليل وهو ليس كذلك، لانه اذا جوَّز في الفلك ان يتَّصل به صورٌ مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة، لم لا يجوز في البسائط، حتَّى يكون صورها مبادئ افعالٍ مختلفةٍ فلا يلزم ان يكون شكلها مستديراً؟

و جوابُه انَّ كُلَّ صورةٍ يفرض في البسيط قوَّةً واحدةً تؤثر في مادةٍ واحدةٍ فلا يختلف تأثيراً فلا يقتضى الاَّ التَّشكُّل المُستدير.

و الآخرُ انَّ الصُّورة التي يتعلَّقُ بمجموع الفلك و بنوعه ساريةٌ في جميع اجزاء الفلك، فيكون الخارج و المُتممات افراداً من نوع الفلك، لانَّ صورة الخارج و المُتمم النوعية صورة الفلك

خلوه عن الوضع المطلق، فلم لا يجوز أن يكون الاجسام لا تقتضى مواضع و اشكالاً معيّنة مع استحالة خلوها عنهما؟ والجواب أن الفلك، مع قطع النظر عن غيره، لا يوجب

الكلي النوعية، كما نص عليه بقوله: «مع بقاء الصورة الاولى»، فيلزم تعدد افراد المبدع و قد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه.

- فان قلت: هذا السؤال لا يرد في الخارج، لأن نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك، بل فيه صورة أخرى و حينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة.

- فنقول: نوعية الخارج، ان لم تتوقف على الصورة الأخرى، فهو فرد آخر، و ان توقف، كان الخارج مخالفاً في الطبيعة للفلك، فلا يكون الفلك بسيطاً و لو كان يمنع بساطة الفلك الكلي فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج و التدوير. و اعلم ان الامام قرّر هذا النقص بوجه آخر و هو ان متمم الخارج مختلف الثخن، فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم، بل طبعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار، فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل، و ايضاً الفلك المكوّب له نقرة يرتكز فيها الكواكب و تلك النقرة في جانب من الفلك، دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلاً متشابهاً، و لعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال، لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلاً، بل معناه ان يكون من نوع واحد و اختلاف الثخن و نقرة الفلك، لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعاً واحداً بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على الخط و السطح.

و الطريق الثالث، النقص بالقوة المصورة، فانها قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم، فهي اما ان يكون بسيطةً او مركبةً، فان كان بسيطةً فمحلها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرةً واحدةً و ان كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد السايط، و ان كانت مركبةً فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضاً مجموع كرات و اما ان يكون في محل واحد، فان لم يكن البعض مانعاً عن اقتضاء الاستدارة، كان الحيوان كرةً واحدةً و ان منع، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك؟

الجواب انا لا نسلّم ان القوة المصورة ان كانت بسيطةً و محلها مركباً، يلزم ان يكون الحيوان كرات و انما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحدٍ واحدٍ، و كذلك لا نسلّم انها اذا كانت مركبةً فعلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات و انما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدةً واحدةً في واحدٍ و ذلك ممنوع، م.

الوضع الذي هو هيئة تعرضُ بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلاً، لا مطلقاً و لا معيناً، فلدلك حكماً بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً و الجسمُ مع قطع النظر عن غيره، يقتضى مكاناً و شكلاً معينين، فلدلك حكماً بذلك.

و اعترض ايضاً بانّ منتّمات الافلاك و النقر التي يتركزُ فيها التدوير و الكواكب من الافلاك مع بساطتها، مخالفةٌ بحسب الشكل، لما تقتضيه الاستدارة و انتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر، و بانّ القوّة المصوّرة، ان كانت بسيطةً، فمحلّها اما بسيطٌ و اما مركّبٌ و الاولُ يقتضى ان يكون شكل الحيوان كُرّة، و الثاني يقتضى ان يكون مجموعُ كرات، بعدد البسائط التي في المحلّ المركّب، و ان كانت مُركّبةً من قوَي، فان كانت تلك القوي في محلٍّ واحدٍ و كان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام، ما يمنعها عن ذلك و ان كانت في محالٍّ مختلفةً، كان الحيوان ايضاً مجموعُ كرات.

و الجوابُ عن الاول، انّ اتصال الصّور الكمالية ببعض البسائط، في فطرتها الاولى لاسبابٍ تعودُ الى العلل الفاعلية غيرٍ ممنوعٍ كما انّ اتصالها ببعض المُركّبات لاسبابٍ تعودُ الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غيرٍ ممنوع، فانّ الكائن - نباتاً او حيواناً - في هذه الفطرة، انما تتصلُّ به صورة كمالية، نباتيةً كانت او حيوانيةً مع بقاء صوَر اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المُستديرة صورة تفرزُ من ذلك الفلك كُرّة تختصُّ بها هي فلكٍ خارج المركز او تدويرٍ او كوكبٍ مع بقاء الصّورة الاولى المُتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها و يكون ذلك بحسب امرٍ في العلة المُقتضية لوجود ذلك الفلك و يلزمُ من ذلك ان يبقى^(١) من الفلك الاول متّمٌ او نقرّة متّصورةٌ بالصّورة الاولى فقط، على ما يشهدُ به علم الهيئة.

و عن الثاني، انّ القوّة المصوّرة على تقدير بساطتها و تركّب محلّها و على تقدير تركّبها و تعلق اجزائها باجزاء المحلّ، لا تقتضى كون الحيوان مجموعُ كرات، لانّ حكم الشيء حال الانفراد، لا يكونُ حكمه حال التركيب مع الغير و نحنُ ما ادعينا الا انّ القوّة الواحدة في المحلّ المُتشابه، تفعلُ فعلاً مُتسابقاً و لم يلزمُ من ذلك انها تفعلُ في اجزاء

المحلّ المُختلف فعلها في المحلّ المُتشابه، لأنّ المُنفعل منها، ليست هي الاجزاء افراداً، بل المُركَّب الّذى هو المحلّ، و كذلك لم يلزم انّ القوّة المُركّبة تفعل فعل بسائنها، لأنّ المجموع فاعلٌ واحدٌ كثيرُ الآثار بحسب البسائط الّتي هي كالاتّ لها، ليس عدّة فاعلين متشابهي الافعال.

* تنبيه *

«الجسمُ له في حالٍ تحرّكه ميلٌ يتحرّك به و يحسّ به المُمانع و لم يتمكن من المنع الّا فيما يضعف ذلك فيه.»

و في بعض النسخ: و ان تمكن من المنع الّا فيما يضعف ذلك فيه.

اقول: يُريدُ اثبات الميل^(١) و بيان احواله، و الميلُ هو الّذى يسمّيه المتكلّمون اعتماداً

١. قوله: «يريدُ بيان اثبات الميل و هو الّذى يسمّيه المتكلّمون اعتماداً» الاعتمادُ عندهم الميل اما الى الفوق و هو «الخفة»، او الى السفل و هو «الثقل» و محرّك الجسمِ أمّا يحركُ الجسم بتوسط حتّى ان كانت الطّبيعة تحرّك جسمها يحدث اولاً الميل الى الحركة، ثمّ يصدُر عنها الحركة بواسطته و القاسر يحدثُ ميلاً في المقسور، فيحرّكُه فانّا نعلم بالضرورة انّ الرّامى يحدث حالة في الجسم يتحرّك بجسمها، و سبب احتياج الحركة الى الميل، انّ الحركة تختلف بالشّدة و الضّعف و الطّبيعة لا تختلف بهما و حينئذٍ لا يكونُ اختلاف الحركة من الطّبيعة بالذّات بل بتوسط امرٍ يقبلُ الشّدة و الضّعف.

فهيهنا مقدّمات ثلاثة؛ اما انّ الحركة يقبلُ الشّدة و الضّعف، فلانّ كلّ حركةٍ انما تقع في زمانٍ يُمكن ان يتصور وقوعها في زمانٍ اقلّ فتكون اسرع، او في زمانٍ اكثر، فتكون ابطاء، فهي لا تخلو عن حدٍّ من السّرعة و البطؤ، و السّرعةُ و البطؤ، يقبلُ الشّدة و الضّعف، لانّ اى حدٌ يفرض من السّرعة، فقد يتوهمُ حدٌ آخرُ اسرع منه و حدٌ آخرُ ابطأ منه.

و قوله: «هو شيءٌ واحدٌ بالذّات» معناه انّ الحدّ الّذى هو السّرعة، عين الحدّ الّذى هو البطؤ، و انما صار ذلك الحدّ سرعةً بالاضافة الى حركةٍ و بطؤً بالقياس الى حركةٍ اخرى. و اعترض بانّ الحدّ الّذى هو سرعةٌ و بطؤٌ باضافتين ليس الّا هو نوعُ السّرعة و البطؤ و هو ليس بقابلٍ للشّدة و الضّعف و انما القابلُ لهما مطلقُ السّرعة و البطؤ، فكيف قال: و هو كيفيّةٌ يقبلُ الشّدة و الضّعف.

و ايضاً انواعُ الكيفِ اربعةٌ و «السَّرعَةُ» و «البطُو» ليستا من الكيفياتِ المحسوسة، لأنَّ المحسوس بالذَّات، هو الاضواء والالوان وليست السَّرعَةُ و البطوء منها، بل الحركة بعينها، لا يحسُّ بها، و لا من الكيفياتِ المختصَّة بالكميات، لأنَّ الحركة ليست من الكمِّ و لا من الكيفياتِ النَّفسانيَّة و الاستعداديَّة و ذلك ظاهرٌ، بل السَّرعَةُ و البطوء، اضافتان عارضتان للحركة، لانَّهما كيفيتان يعرَّضُ لهما الاضافة و انت خبيرٌ بأنَّ هذين القضيَّتين اللَّتين وردَّ الاعتراضُ عليهما، مُستدركتان لا حاجة اليهما في البيان.

و اما انَّ الطَّبيعةَ لا يقبلُ الشَّدَّة و الضَّعف، فلانَّها جوهرٌ فيستضحُّ انَّ الجوهر لا يقبلُ الاشتداد و التَّضعُف. و اما انَّهُ يلزمُ من هاتين المُقدِّمتين استناد الحركة الى الطَّبيعة بتوسُّط الميل، فلانَّ الطَّبيعة لما لم يكن قابلاً للشَّدَّة و الضَّعف، كانت نسبتها الى جميع الحركات على السَّوية، فصدورُ حركةٍ معيَّنة ليس اولى من صدور حركةٍ أُخرى، فلايُبدُّ من امرٍ متوسِّطٍ بين الطَّبيعة و الحركة، يقبل الشَّدَّة و الضَّعف و هو الميل، فانَّهُ يختلفُ اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار، فانَّ الجسم الكبير، يكونُ الميل فيه اكثر من الجسم الصَّغير، او في التَّخلخل و التَّكاثف كما انَّ شبراً من الجمد، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من الماء، او في الاندماح و الانتفاش كشبرٍ من الحجر، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من العهن المنفوش.

و اما بحسب اختلاف امورٍ خارجةٍ عن الجسم، كرقَّة الماء و غلظته، فان قيل السَّببُ الَّذي يستندُ اليه الميل، اما ان يكون قابلاً للشَّدَّة و الضَّعف او لا، فان لم يقبلهما، امكن ان يستند ما يقبلهما الى غير القابل، فلم لا يجوزُ استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، و ان قبل الشَّدَّة و الضَّعف، فلايُبدُّ له من سببٍ أُخرى، فاما ان ينتهي الى غير قابلٍ للشَّدَّة و الضَّعف او يتسلسل.

و بعبارةٍ أُخرى، لو لم يجز استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، لانَّها قابلةٌ للشَّدَّة و الضَّعف، لم يجز ايضاً استناد الميل الى الطَّبيعة بالذَّات لكونه قابلاً لهما، فلايُبدُّ من ميلٍ آخر.

- لا يقال: اصلُ الميل من الطَّبيعة و اما اشتداده و ضعفه، فبحسب اختلاف الاحوال الدَّاخلة والخارجة.

- لاتأ نقول: فلم لا يجوزُ ان يكون كذلك في الحركة، ثم ان وقعت المُساعدة على انَّهُ لا يبدُّ له من امرٍ متوسِّطٍ، فلا نُسلمُ انَّهُ هو الميل، لم قلنمُ انَّهُ كذلك، فنقول: ليس المقصودُ من هذا الكلام اثباتُ الميل، فانَّ الميل بديهى الوجود، محسوسٌ و من المبيِّن الواضح، انَّ له مدخلاً في حركة الجسم، فانَّا نحسُّ بالميل في الرِّق المنفوخ المسكن، تحت الماء و في حجر المسكن في الهواء،

و محرّك الجسم أنّما يحركه بتوسطه، و سبب احتياجه الى ذلك، انّ الحركة لا تخلو عن حدّاً ما، من السّرعَة و البطوَة، لانّ كلّ حركةٍ أنّما تقعُ في شيءٍ ما يتحرّكُ المُتحرّك فيه مسافةً كان او غيرها و في زمانٍ ما، قد يمكنُ ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمانٍ اقلّ من ذلك الزّمان، فتكون الحركة اسرع من الاولى، او باكثر منه، فتكون ابطأ منها، فاذا الحركة لا تنفكُّ عن حدّاً ما من السّرعَة و البط.

و المرادُ من السّرعَة و البط، هو شيءٌ واحدٌ بالذّات و هو كَيْفِيَّةٌ قابِلَةٌ للشّدّة و الضّعْف و أنّما يختلفان بالاضافة العارضة لهما، فما هو سرعَةٌ بالقياس الى شيءٍ هو بعينه بطُ بالقياس الى آخر، و لما كانت الحركة مُمتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيّة و كانت الطّبيعة الّتي هي مبدؤ الحركة شيئاً لا يقبل الشّدّة و الضّعْف، كان نسبة جميع الحركات المُختلفة بالشّدّة و الضّعْف اليها واحدة، و كان الصّدور حركةً معيّنةً منها دون ما عداها، مُمتنعاً لعدم الاولويّة، فاقتضت اولاً امرأً يشتدُّ و يضعفُ بحسب اختلافات الجسم ذى الطّبيعة فى الكمّ، اعنى الكبر و الصّغر او الكيف، اعنى التّكاثف و التّخلخل او الوضع، اعنى اندماج الاجزاء و انفاشها او غير ذلك و بحسب ما يخرجُ عنه كحالٍ ما فيه الحركة من رقة القوام و غلظة، و ذلك الامر هو الميل.

ثمّ اقتضت بحسبه الحركة و هذا الامر محسوسٌ فى الحركة الاينيّة^(١)، يحسّه المُمانع

و يعلم بالضرّورة أنّه يقتضى صعود الرّزق و نزول الحجر و لهذا عنون الفصل بـ«التّنبيه»، بل المراد ان يبيّن لم احتاجت الطّبيعة فى تحريك الجسم الى الميل، و ما الحكمة فى ذلك؟ فقد اشار اليه فى اوّل كلامه بقوله: «و سبب احتياجه الى ذلك»، و غاية توجيّه انّ الطّبيعة غير قابِلَةٌ للشّدّة و الضّعْف و الحركة غيرُ قارّة الذّات و قابِلَةٌ للشّدّة و الضّعْف و من قواعدهم المشهورة انّ العلة لا يُبدان يُناسب المعلول، فلما كانت الطّبيعة فى غاية البُعد عن الحركة، لا يُمكن ان يصدر عنها الحركة بالذّات، فاقتضت اولاً الميل و هو قارّة الذّات قابِلٌ للشّدّة و الضّعْف، فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشّدّة و الضّعْف و ناسب الطّبيعة من جهة أنّه قارّة الذّات، فامكن ان يصدر الحركة عن الطّبيعة بتوسطه، فهذا مجردُ بيان مناسبةٍ ما، م.

١. قوله: «و هذا الامرُ محسوسٌ فى الحركة الاينيّة»، الميلُ محسوسٌ فى حال الحركة و فى حال عدها، امّا فى حال الحركة، اذا تحرّك الحجر الى الاسفل و لاقاه اليد فى مسافة حركته، فلا شكّ انّ الحجرَ يؤثّرُ فى اليد و ليس ذلك التّأثير بمجرّد مُلاقاة الحجر لليد، اذ لا معنى

و يوجد مع عدم الحركة، كما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ فيه، اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر، اذا سكنه في الهواء، فالشيخُ اشار الى وجوده بقوله: «الجسم له في حال تحركه ميلٌ» ولم يورد حجةً على وجوده، لكونه محسوساً، بل اشار الى كونه محسوساً بقوله: «ويحسُّ به الممانع» و اشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف، بقوله: «ولن يتمكن من المنع اّ فيما بضعف ذلك فيه»، اي بضعف القياس الى قوة الممانع.

و اما بالرواية الأخرى، فيكون قوله: «وان تمكن من المنع»، اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة و ذلك ممّا يدلُّ على مغايرته للحركة، و قوله: «اّ فيما يضعف ذلك فيه»، اشارة الى أنّه قابلٌ للشدة والضعف.

لملاقاة الحجر اّ اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر و من البين ان مجرد اتصال السطحين، لا يؤثّر في اليد، وكذلك اذا وقع الحجر على شيءٍ وكسره و ليس الكسرُ بمجرد اتصال السطحين، بل بحسب ثقل الحجر، فان المؤثر و الكاسر، ليس سطح الحجر و لا حركته بل شيءٌ آخر، وهو الميل، و الى ذلك اشار بقوله: «ويحسُّ بها الممانع».

و اما في حال عدم الحركة، فكما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ و الحجر المسكن، و اليه اشار بقوله: «وان تمكن من المنع»، لان الميل اذا احسّ به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوساً حال عدم الحركة، و اما الرواية الاولى، لن يتمكن من المنع اّ فيها يضعف ذلك فيه، فليس فيها اشارة الى ذلك، لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم، تمكن المانع من المنع الحركة و اما الاحساس بالميل في هذه الحالة، فلا دلالة للكلام عليه، فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية. و قوله: «اّ فيما يضعف ذلك فيه» على الرواية الاولى استثناء من قوله: «ولن يتمكن من المنع»، و على الرواية الثانية من قوله: «ويحسُّ به الممانع» و تقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحسُّ به الميل مطلقاً سواء لم يتمكن به المنع او تمكن منه اّ فيما يضعف الميل فيه، فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف، فربما يفوت عن الحس ادراكه.

- فان قلت: فلما ثبت ان الميل موجود في الحال الحركة و حال عدمها، فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط، بل و في السكون ايضاً.

- فنقول: من احسّ بالميل حال عدم الحركة، علم بالضرورة انه مقتضى للحركة و لا معنى لكونه آلة للحركة اّ هذا المقدار، م.

قوله : «و قد يكونُ من طباعه و قد يحدث فيه من تأثير غيره، فيبطل المُنبعث عن طباعه الى ان يزول، فيعود انبعاثه ابطال^(١) الحرارة العرضية التي يستحيلُ اليها الماء للبرودة المُنبعثة عن طباعه ان يزول.»

لما كان الميل، هو السبب القريب^(٢) للحركة بوجه ما كان منقسماً الى اقسامها فمنهُ ما

١ - «كابطال»، خ.

٢. قوله: «و لما كان الميلُ هو السببُ القريب»، لا شكَّ أنَّه يمتنعُ ان تتحرَّك جسمٌ واحدٌ حركتين مُختلفتين بالذات كُلَّ حركةٍ يقتضى توجهاً آخر، فالحركاتُ متنافيةٌ و تنافى المعلولات، يستلزمُ تنافى العلل، فحينئذٍ يمتنعُ ان يجتمع في جسمٍ واحدٍ ميلان الى جهتين مختلفتين، لانَّ كلاً منهما يقضى اندفاع الجسم الى جهته و يلزمُ من ذلك توجُّههُ الى جهتين دفعةً و هو محالٌ.

- ثمَّ كأنَّ قائلًا يقول: الجسمُ اذا تحرَّك بالقسر الى خلاف جهته، فلا شكَّ انَّ فيه ميلاً قسرياً الى جهة حركته القسريَّة، و فيه ميلٌ طبيعيُّ الى جهة حركته الطَّبيعة، فقد اجتمع فيه ميلان مُختلفان.

- اجاب بانَّ القاسر اذا قسر جسمًا، فما لم يصر الطَّبيعة مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرَّك بالقسر و اذا صارت مقهورةً حدث فيهِ ميلٌ قسريٌّ و انعدم الميلُ الطَّبيعي و تحرَّك الجسمُ الى جهة القسر، ثمَّ يأخذُ الميل القسرى في التناقص و الضَّعف بحسب معاوقة الطَّبيعة و ما فيه الحركة من الملاء و امورٍ أُخرى ككبر المقدار الى ان تعادل الطَّبيعة الميل القسرى و حينئذٍ ينعدمُ الميل القسرى، فهناك يسكن الجسم زماناً لوجوب تخلخل السكون بين الحركتين الصَّاعدة و الهابطة، ثمَّ يحدث الطَّبيعي ضعيفاً و يزدادُ قوتُهُ الى ان ينتهى الى موضعه الطَّبيعي.

- فان قلت: سكونُ الجسم ليس بلازم و أنما يلزمُ لو لم يكن المُعادلة بين الطَّبيعة و الميلُ القسرى آنيةً فإنها اذا وقعت في آني لا يلزم سكون قطعاً.

- فنقول: سيثبتُ هذا ببرهانه في النَّمط السادس.

- وقيل: لا شكَّ انَّ الجسمَ اذا تصاعد بالقسر، حدث فيه ميلٌ شديدٌ فاذا اخذ في الضَّعف ينتفى نوعٌ منه و يوجد آخر اضعف الى ان بلغ الغاية، ثمَّ يوجد الميل الطَّبيعي نوعاً بعد نوعٍ، فهل الانواع صادرةٌ من القاسر و الطَّبيعة او عن الفياض؟

- اجيب بانَّ التَّحقيق يقتضى ان يكونَ انواع الميول القسريَّة صادرةً عن الفياض ألاً أنَّه قد يُطلقُ

يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدته الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، والى ما تحدته النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض و ميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة، ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس. وأما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك، بحسب الامور الذاتية وغيرها، فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع، كالحجر العظيم اكثر امتناعاً من قبول القسرى، والاضعف اقل امتناعاً.

وما عدا هذا الاختلاف، يكون بالاسباب الخارجة و ذلك ككون الاضعف، اكثر امتناعاً، اما لعدم تمكن القاسر منه كالزملة الصغيرة، او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالنبتة، او لتدخله الذى لاجله تنطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة، او لغير ذلك، ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة، تقتضى توجهها الى مقصد ما و يلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد و الحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه و عدمه الى كُلى واحد من المقصدين معاً و يمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً و عدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل، بلى كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات و الأخرى بالعرض، كحركة الشخص فى السفينة بنفسه بالذات و بحركة السفينة بالعرض، كذلك يجوز ان يوجد ميلان، كحجر يحمله الانسان يمشى فانه يحس بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات. فاذا طرء على جسم ذى ميل بالفعل، ميل قسرى، تقاوم السببان؛ اعنى القاسر و الطبيعة، فان غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى، ثم

على المعد التام انه فاعل. فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعداداً ما، يقال: ان القاسر احدث فيه الميل، و اما انواع الميول الطبيعية، فمن الطبيعية و ذلك ظاهر، و شبه التقاوم المذكور بين القوة الطبيعية و الميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة العرضية فى الماء و وجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة، و ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المانية الخ، م.

تأخذ الموانع الخارجية و الطَّبِيعِيَّة مَعاً فِي افنائه قليلاً قليلاً و تقوى الطَّبِيعَة بحسب ذلك، و يأخذ الميل القسرى في الانتقاص و قوَّة الطَّبِيعَة في الازدياد الى ان تقاوم الطَّبِيعَة الباقي من الميل القسرى، فيبقى الجسم عديم الميل، ثمَّ تجددُ الطَّبِيعَة ميلها مشوباً بآثار الضَّعْف الباقية فيها و يشندُ الميل بزوال الضَّعْف، فيكون الامرُ بين قوَّة الطَّبِيعَة و الميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيَّات المتضادَّة.

و اذا تقرَّر ذلك، فنقول: قولُ الشيخ «و قد يكونُ من طباعه»، اشارةً الى الميلين؛ الطَّبِيعِي و النَّفْسَانِي، و قوله: «و قد يحدثُ فيه من تأثير غيره»، اشارةً الى القسرى، و قوله: «فيبطلُ المُنبعث عن طباعه الى ان يزول، فيعود انبعائه»، اشارةً الى امتناع اجتماع الميلين و ابطال القسرى للطَّبِيعِي و عوده عند زوال القسرى، كما يشاهدُ في الحجر المرمرِي حالتي صعوده و هبوطه.

و تمثل في ذلك الماء، و هو قوله: «ابطالُ الحرارة العرضيَّة التي يستحيلُ اليها الماء»، لتصورِ كَيْفِيَّة التَّقَاوم المذكور، فأنه كما لا يجتمعُ في الماء حرارةٌ و برودةٌ، بل يكونُ ابدأً متكيفاً بكَيْفِيَّةٍ متوسطٍ بين غايته؛ الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارةً اميل الى هذه و تُسمَّى حرارةً و تارةً اميل الى تلك و تُسمَّى برودةً و تارةً متوسطَةً بينهما و لا تُسمَّى باسمهما و ذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطَّبِيعَة المُبردة، و كذلك هيئنا لا يجتمعُ في الجسم ميلان، بل يكونُ ابدأً ذا حالٍ بين الميل القسرى الشَّدِيد و الطَّبِيعِي الشَّدِيد، فتارةً يسمَّى بالميل المنسوب الى القسرى و تارةً بالميل المنسوب الى الطَّبِيع و تارةً بعدمهما معاً و ذلك بحسب تفاعل الميل القسرى و الطَّبِيعَة.

و كما كان فعل الطَّبِيعَة المائيَّة عند وجود العرض الذي تقتضيه و هو البرودة حفظه، و عند وجود ما يضاده كالحرارة و عند الخلوٍ منهما ايجاد البرودة، كذلك فعل الطَّبِيعَة في الجسم، مادام مفرقاً لحيِّزه عند وجود الميل المُنبعث عنها حفظه، و عند وجود ميل غريبٍ يخالفُه افنائه، و عند خلوٍ الجسم عن الميل ايجاد الميل الطَّبِيعِي، فهذا ما ينبغي ان يتحقَّق لتندفع الاشكالات التي تورَّد في هذا الموضع كما يُقال لو لا اجتماع الميلين^(١) لكان

١. قوله: «كما يُقال لو لا اجتماع الميلين»، احتجَّ من جوِّز اجتماع ميلين مُختلفتين في جسمٍ واحدٍ بوجهين؛ الأوَّل أنَّ الحجرين المُتساويين، اذا رمى احدهما قوئاً و الاخيرُ ضعيفٌ كان

الحجران المُتساويان اللَّذَان يَرِمُهُمَا قُوَى وَضَعِيفٌ مُتساويين فِي الصَّعُودِ، وَ لَكَانَ وَقُوفٌ حَبَلٌ يَتَجَاذِبُ طَرَفَاهُ بِقُوَّتَيْنِ مُتساويَتَيْنِ مُمتنعاً.

قوله: «وَأَمَّا يَكُونُ المِيلُ الطَّبِيعِيُّ لَا مَحَالَةَ نَحْوَ جِهَةِ يَتَوَخَّيها الطَّبِيعُ.»
لَمَّا كَانَتِ الجِهَاتُ بِالطَّبِيعِ أَمَّا فَوْقُ وَ أَمَّا تَحْتَ فَالمِيلُ الطَّبِيعِيُّ، أَمَّا يَتَوَخَّيُ الفَوْقَ وَ هُوَ الخِفَّةُ، وَ أَمَّا يَتَوَخَّيُ السَّفَلَ وَ هُوَ الثَّقَلُ وَ هُمَا بِسَيِّطَانٍ، وَ مَا تَقْتَضِيهِ التَّفَوسُ النَّبَاتِيَّةُ وَ الحَيَوَانِيَّةُ يَكُونُ كحَرَكَاتِهَا وَ جِهَاتِ حَرَكَاتِهَا.

قوله: «فَإِذَا كَانَ الجِسْمُ الطَّبِيعِيُّ فِي حَيْزِهِ الطَّبِيعِيُّ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ هُوَ فِيهِ مِيلٌ^(١) لِأَنَّهُ لَا

صُعُودَ الحِجْرِ الَّذِي رَمَاهُ القُوَى اسرَعُ مِنْ صُعُودِ الآخِرِ، فَلَوْ انْعَدَمَ المِيلُ الطَّبِيعِيُّ لَحَدُوثُ المِيلِ القَسْرِيِّ، فَلَا مَعَاوِفَةَ لَلمِيلِ القَسْرِيِّ فِي الحِجْرَيْنِ، فَيَلْزِمُ أَنْ يَتَحَرَّكَ حَرَكَةً مُتساوِيَةً. وَ الجَوَابُ أَنَّ المُعَاوِقَ هُوَ مَبْدَأُ المِيلِ الطَّبِيعِيِّ وَ هُوَ الطَّبِيعَةُ، لَا المِيلُ الطَّبِيعِيُّ وَ لِهَذَا يَتَحَرَّكُ الجِسْمُ الكَبِيرُ بِالحَرَكَةِ القَسْرِيَّةِ أَقْلُ مِنَ الصَّغِيرِ، لِأَنَّ مَبْدَأَ المِيلِ هُنَاكَ أَكْثَرُ، لِأَنَّ المِيلَ أَكْثَرُ، وَ اِيضاً المُعَاوِقَ الخَارِجِي قَائِمٌ وَ المِيلُ فِي أَحَدِ الحِجْرَيْنِ ضَعِيفٌ فَجَازَ أَنْ يَعْوِقَهُ عَنِ الحَرَكَةِ بِخِلَافِ الحِجْرِ الآخِرِ.

الثَّانِي، إِذَا جَذَبَ جاذِبَانِ طَرَفِي حَبَلٍ بِقُوَّتَيْنِ مُتساوِيَتَيْنِ، فَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ الحَبْلَ، لَا يَخْتَلِفُ وَضْعُهُ وَ لَا يَتَقَدَّمُ وَ لَا يَتَأَخَّرُ اصْطِلاً، فَلَوْ لَا اجْتِمَاعُ المِيلَيْنِ المُتساوِيَيْنِ لَمَّا تَعَادَلَا، وَ الجَوَابُ أَنَّ عَدَمَ اخْتِلَافِ الوَضْعِ، لَا لِاجْتِمَاعِ المِيلَيْنِ، بَلْ لِانْتِفَاءِ المِيلَيْنِ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ القُوَّتَيْنِ، لَوْ انْفَرَدَتْ، أَحْدَثَتْ فِي الجَبَلِ مَيْلاً وَ إِذَا اجْتَمَعَتَا، انْتَفَى المِيلَانِ فَلَا يَتَحَرَّكُ الحَبْلُ اصْطِلاً، م.

١. قوله: «فَإِذَا كَانَ الجِسْمُ الطَّبِيعِيُّ فِي حَيْزِهِ الطَّبِيعِيُّ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ هُوَ فِيهِ مِيلٌ» لِأَنَّ ذَلِكَ المِيلَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَى الحَيْزِ الطَّبِيعِيِّ أَوْ عِنْدَهُ، وَ الأوَّلُ ظَاهِرُ البَطْلَانِ، لِأَنَّ المِيلَ إِلَى الحَيْزِ الطَّبِيعِيِّ طَلْبُهُ وَ طَلْبُ الحَاصِلِ مَحَالٌ، وَ الثَّانِي كَذَلِكَ وَ أَلَّا لَكَانَ المَطْلُوبُ بِالطَّبِيعِ مَهْرٌ وَ بَاعِنَهُ بِالطَّبِيعِ، وَ فِي نَقْلِ جَوَابِ الامامِ سَهْوٍ، فَإِنَّهُ قَالَ: الحِجْرُ أَمَّا يَكُونُ فِي مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ، لَوْ كَانَ مَرَكزُ ثَقَلِهِ مُنْطَبِقاً عَلَى مَرَكزِ العَالِمِ، وَ هَذَا هُوَ جَوَابُ الشَّارِحِ، وَ جَمَلَةُ الكَلَامِ هِيْهُنَا أَنَّ المَكَانَ الطَّبِيعِي لِلْأَرْضِ، لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلَ المَاءِ وَ الهَوَاءِ فَقَطْ، بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلَ المَاءِ وَ الهَوَاءِ، بِحَيْثُ يَنْطَبِقُ مَرَكزُ ثَقَلِهِ عَلَى مَرَكزِ العَالِمِ، وَ مَرَكزُ الثَّقَلِ مَا لَوْ حَمَلَ الثَّقَلُ عَلَيْهِ، لَمْ يَتَرَجَّحْ جَانِبَ مِنَ الجِسْمِ

محالة أنما يميلُ بطبعه إليه لا عنه.»

لما كان الميل الطبيعي الى جهةٍ أنما يُوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حالٌ غيرٌ طبيعيٌّ كالحركة و جب انعدامه عند العود اليه و هو حالُ السكون بالطبع فإنّ الواصل الى امكان الطبيعي يجبُ ان يبطل ميله اليه و لم يكن له ميلٌ عنه، فاذن هو عديم الميل . و اعترض الفاضل الشارحُ على ذلك بأنّ الحجر اذا وضع اليد تحتهُ و هو على الارض فقد يحسّ ميله، و اجابَ عنه بأنه أنما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم. و الحقُّ في ذلك أنّ المكان الطبيعي للارض، ليس هو مركز العالم الذي هو نقطةٌ ما و ألا فلا شيءٌ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبقُ مركزها على مركز العالم، و الحجرُ المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لانّ مكانه ليس جزئاً من ذلك المكان و اذا صار مُتصلاً بها بالفعل انعدم ميله و صارَ مكانه جزءاً من مكانها.

قوله : «وكلّما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري و كانت^(١) الحركة بالميل القسري^(٢) اقدر و ابطأ.»

لما ذكر الميلين، اعنى القسري و غيره و بينَ امتناع اجتماعهما و بين حال الطبيعي منهما ارادان، يبين حالهما عند تعارض السببين، فاشار الى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه، و اشار بقوله: «و كانت الحركة بالميل القسري اقدر و ابطأ»، الى الحال الحادثة، عند تقاوم السببين كما قرّراه.

على جانبٍ آخر و لا شكّ أنّ بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء و الهواء بهذِهِ الحيثية، حتّى يكون مكانه جزءً من مكان الكلّ بخلاف ما اذا كان متصلاً. م.

١ - «فكانت»، خ.

٢. قوله: «و كانت الحركة بالميل القسري»، قال الامام: دلّ هذا الكلام، على جواز اجتماع الميلين المختلفتين في الجسم الواحد، لانّ البطوء في الحركة القسرية، اذا كان بسبب الميل الطبيعي، جامعه لا محالة، لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي، على ما قرّره الشارح، م.

* اشارة *

«الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبلُ ميلاً قسرياً يتحرّكُ به، و بالجملة لا يتحرّك قسراً و ألا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما، و ليتحرّك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميلٌ ما و ممانعة، فتبين أنه يحركها في زمانٍ اطول و ليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان عن^(١) ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول و عديم الميل، فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتاً مقسورين ذى مُمانع فيه و غير ذى مُمانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة و البط و هذا محالٌ.»

يريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع^(٢) و قبل

١ - «غير»، خ.

٢. قوله: «يريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع»، قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثاً اربعة: البحث الاول، كُلُّ حركةٍ فلها ثلاثة اشياء؛ زمانٌ، مسافةٌ و حدٌ من السرعة و البطوء، و كُلُّ حركتين مُتفتتين في واحدٍ من هذه الامور لو اختلفا في الامر الثاني، اختلفا في الامر الثالث على التناسب اى يكون النسبة بين المُختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المُختلفين في الامر الثاني، و سواء كانت الحركتان من جسمٍ واحدٍ او من جسمين فقولهُ: «اذا اتفق كُلُّ واحدٍ من هذه الامور و اختلف الباقيان»، ليس بصواب لان اتفاق كُلِّ واحدٍ مع اختلاف الباقيين تناقض، و الصواب اتفاقٌ واحدٌ و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان، فعروض التناسب واجبٌ متيقنٌ، فقد في قوله: «فقد يعرض» للتحقيق و هو كثيرُ الوقوع في كلام القوم، و بيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحدٍ من تلك الاشياء و اختلفتا في الباقيين، فاما ان يكونا مُتفتتين في السرعة و البطوء، مُختلفتين في الباقيين و اما ان يكونا مُتفتتين في المسافة و المُختلفتين في الباقيين، او يكونا مُتفتتين في الزمان، دون الباقيين، فان اتفقتا في السرعة و البطوء و اختلفتا في الباقيين، كان لاحدى الحركتين مسافةً طويلةً و زمانٌ طويلٌ و للآخرى مسافةً قصيرة و زمانٌ قصيرٌ، فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير، لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول، كانت مسافتها اطول و كلما كان اقصر، كانت مسافتها اقصر.

و ان اتفقتا في المسافة و اختلفتا في الباقيين، فاحدى الحركتين سريعةً و الأخرى بطيئةً و كلما

كانت الحركة اسرع، كان الزمان اقصر وكلما كان ابطاء، كان الزمان اطول، فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، لان النسبة هو اتية احد المقدارين المتجانسين من الآخر، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة، فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل، فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان لطويل، و اذا اتفقتا في الزمان و اختلفتا في الباقيين، فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لأنه اذا اتحد الزمان، فكُلما كانت الحركة اسرع، كانت المسافة اطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة.

وقد ظهر من ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة، وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله: «المتحرك» في الاقسام الثلاثة، اعم من ان يكون واحداً او متعدداً و او اهم الوحدة، لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين.

البحث الثاني، الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطوء لانها لا ينفك عن السرعة و البطوء، فهي منفردة عن السرعة و البطوء غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً فى الخارج، فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطوء.

وفيه نظر من الجهتين؛ اما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضى شىء شيئاً بحسب نفسه لان كل شىء يفرض، فهو لا يخلو عن احد التقيضين، اى التقيضين كانا، فهو منفرداً عنهما غير موجود، بل كل شىء فرض، فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم دخل فى اقتضاء الشىء، و اما ثانياً فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شىء فلا نسلم انها غير موجودة و اما الماهية بشرط لا شىء، فمسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطوء دخل فى اقتضاء الحركة.

و يمكن التفتى عن النظرين بان يقال: ليس المطلوب ان للسرعة و البطوء دخلاً فى اقتضاء الزمان، بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطوء لانه فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت فى الخارج و لا توجد فى الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة و هذا القدر كافى فى تحرير البرهان.

البحث الثالث، اختلاف السرعة و البطوء في الحركات النفسانية، يكون بحسب اختلاف التخيّل والارادة، حتّى أنّ النفس ان تخيّل حركة سريعة ينبعثُ منها ميل يحدث بسبب تلك الحركة السريعة، و ان تخيّل حركة بطيئة، ينبعثُ منها ميلها، و اما ان كانت طبيعيةً او قسريةً فاختلاف الحركة سرعةً و بطناً، ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها و لا شعور لها و لا من القاسر، لانه مفروضٌ على اتم الاحوال، لان المفروض تحريكه بقوة واحدة.

- فان قلت: سيقرّر في النمط الرابع، للطبيعة شعوراً ما، فسلبُ الشعور عنها يُنافيه.

- فنقول: المرادُ الشعور الموجب لاختلاف الحركة، فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعورٌ الا ان تحريكها بطريق الايجاب، لا بالاختيار، ضرورة ان الحجر لا يُمكنُ ان لا يتحرّك الى اسفل فلا يُمكن و لا يتصور ان يختلف اقتضاها، و انما يكون اختلاف السرعة و البطوء في الحركات الطبيعية و القسرية من المُفارق لان الطبيعة و القاسر، لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسرى، لكن لما كان المكان خارجاً عنهما، فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة، فهما لا يقتضيان الحركة الا لاتقضاءهما الحصول في المكان الطبيعي او القسرى، فلو لا معاوقة عنها لكانت الحركة واقعة لا في زمانٍ فلا يختلف بالسرعة و لا بطوء فلا حركة، و لما كان المُعاوق قسامين، اما داخلياً او خارجياً و المُعاوق الداخلي، يمتنع ان يُوجد في الحركة الطبيعية فلا يُمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المُعاوق الداخلي بل يستدل على المُعاوق الخارجي، و يستدل على المُعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية.

البحث الرابع، المُشار اليه بقوله: «و وجه الاستدلال»، قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة و لا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المُعاوق و لما كُلَّ اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المُعاوقة كانت المُعاوقة القليلة بازاء السرعة و المُعاوقة الكثيرة بازاء البطوء، فيكون نسبة المُعاوقة القليلة الى مُعاوقة الكثيرة نسبة الحركة الى الحركة البطيئة و كذلك نسبة المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة، و ايضاً نسبة المُعاوقة الى المُعاوقة في القلّة و الكثرة، نسبة المسافة الى المسافة على تكافؤ، اى على ان يكون القلّة في المسافة بازاء الكثرة في المُعاوقة و الكثرة بازاء القلّة، حتّى يكون نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة، نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، لانه قد تصوّر انه نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، اذ عند اتّحاد الزمان يكون طول

الخوض فيه، نقول: قد ذكرناه أنّ الحركة لا يبدّل لها ثلاثة أشياء؛ مسافة و زمان و حدّ معيّن من السّعة و البط.

فنقول ههنا اذا انفق كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة و اختلف الباقيان، فقد يعرضُ بين المُختلفين تناسبٌ ما، و بيّأته بالتفصيل، أنّ المتحرّك بالحدّ الواحد من السّعة و البط،

المسافة بازاء السّعة و قصرها بازاء البطوء، فيكونُ المُقدّمة الثالثة نسبةً المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المُعاوقة القصيرة الى المسافة الطويلة، اما أوّلاً فلأنّه عكس تلك النسبة، و اما ثانياً فلأنّ نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السّريعة، نسبةً المُسافة القصيرة الى المسافة الطويلة - كما ذكرنا -

و ايضاً المُعاوقة الى المُعاوقة في القلّة و الكثرة نسبةً الزّمان الى الزّمان في الكثرة و القلّة على التّساوى حتّى أنّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل لأنّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الحركة السّريعة الى البطيئة و نسبة الحركة السّريعة الى الحركة البطيئة نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل اذ عند اتّحاد المسافة يكونُ قصر الزّمان بازاء السّعة و طولُه بازاء البطوء و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة نسبةً الزّمان الطّويل الى الزّمان القصير بالوجهين المذكورين فى المسافة فهذه ستّ مقدّمات فى البحث.

و فى مُقدّماتى المسافة نظرٌ لأنّ نسبة المُعاوقة القليلة اذا كانت بالنّصف كيف يكون نسبةً المسافة الطّويلة و نسبةً المُعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف، كيف يكون نسبةً المُعاوقة القصيرة.

من الفضلاء من سمعته يقول: النسبة على عكس ما ذكر، فأنّه اذا رمى واحدٌ بقوةٍ واحدةٍ حجّرين مُختلفتين بالعظم و الصّغر، فلا شكّ أنّ الحجر العظيم لكثرة المُعاوقة فيه يقطعُ مسافةً قصيرةً و الحجرُ الصّغير لقلّة المُعاوقة فيه يقطعُ فيه مسافةً طويلةً فنسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المسافة الطّويلة الى المسافة القصيرة، حتّى ان كانت المُعاوقة الكثيرة ضعفُ المُعاوقة القصيرة كانت المسافة الطّويلة ضعفُ القصيرة.

و على هذا، نسبةً المُعاوقة الكثيرة، نسبةً المُسافة القصيرة الى مسافةً الطّويلة، فلو كانت الاولى بالنّصف، كانت الثانية بالنّصف، كانت ثانيةً بالنّصف، و هكذا، و حينئذٍ فلا يبدّل من القدر فى احدى مُقدّماتى الدليل، و كأنّ فى المُقدّمة الثانية قدحاً، م.

يقطع مسافةً طويلةً في زمانٍ طويل، وقصيرةً في زمانٍ قصيرٍ، فتكونُ نسبة المسافة الى المسافة، كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي، والمتحرك في المسافة الواحدة قطعها بحدٍّ أسرع في زمانٍ اقصر و بحدٍّ ابطا في زمانٍ اطول، فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، والمتحرك في الزمان الواحد، يقطعُ بحدٍّ أسرع مسافةً اطول و بحدٍّ ابطا مسافةً اقصر فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة، وتبين من ذلك انَّ الطول في المسافة والقصر في الزمان، بازاء السرعة و مقابلهما بازاء البط.

و اعلم أنَّه لا يُمكن ان يُقال: الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان و المسافة، و بسبب السرعة و البط، تستدعي شيئاً آخر، لأننا بيننا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حدٍّ ما، منهما في مفردةٍ غير موجودة و ما لا وجود له، لا يستدعي شيئاً اصلاً، و الحركة تنقسم الى نفسانيةٍ و غير نفسانيةٍ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البط المتخيلين لها، بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة و البطيئة، و اما غير النفسانية التي مبدئها طبيعة واحدة، او قسر فتحتاج الى ما يحدّد حالها تلك، اذ لا شعورٌ ثمة بالملائمة و غيرها، فهي بحسب ذاتها تكادُ تحصل في غير زمانٍ لو امكن و اذا لم يُمكن ذلك، فاحتاجت الى ما يحدّد ميلاً يقتضيها و حالاً تتحدّد بها و لا يتصوّر ذلك الا عند تعاوق بين المحرّك و غيره، فيما يصدرُ عنهما و ذلك لان الطبيعة لا يتصوّرُ فيما من حيث ذاتها تفاوتة.

و القاسرُ اذا فرض على اتمِّ ما، يمكنُ ان يكون لا يقع ايضاً بسببه تفاوت، و الميل في ذاته مختلفٌ فالتفاوت الذي بسببه يتعيّن الميل و ما يتبعه، اعني الحدّ المذكور من السرعة و البط، يكون بشيءٍ آخر، اما خارجٌ عن المتحرّك او غير خارجٍ يسّمونه المعاوق.

اما الذي ليس من خارج ذاته و هو كاختلاف قوام ما، يتحرّك فيه كالهواء و الماء و الرّقة و الغلظة، و اما الذي ليس من خارج، فهو لا يُمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية، لان ذات الشيء، لا يُمكن ان تقتضي شيئاً و تقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك، بل هو الذي يعاوق القرية و هو الطبيعة، او النفس اللتان هما مبدئ الميل الطّباعي، فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين؛ اعني الخارجي و الداخلي، ارتفاع السرعة و البط من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة، و لاجل ذلك استدللّ الحكماء باحوال هاتين الحركتين، تارةً على امتناع

عدم معاوق خارجي، فبيّنوا امتناع وجود الخلاء و تارةً على وجوب وجود معاوقٍ داخلي، فاثبتوا مبدء ميلٍ طبيعيّ في الاجسام التي يجوز ان تتحرّك قسراً و هو مسئلتنا هذه.

و وجه الاستدلال في المسألتين، ان اختلاف المعاوقه، لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البط، كانت المعاوقه القليلة بازاء السرعة و الكثرة، بازاء البط، فكانت نسبة المعاوقه الى المعاوقه في القلّة و الكثرة، نسبة المسافة الى المسافة فيهما على التّكافؤ، اعنى القلّة في احدهما بازاء الكثرة في الأخرى، و كنسبة الزّمان الى الزّمان على التّساوي، اعنى القلّة بازاء القلّة و الكثرة بازاء الكثرة، و اذا ثبت ذلك، فلنقرض^(١)

١. قوله: «و اذا ثبت ذلك فلنقرض»، بعد تقديم الابحاث، سلك في اثبات الدّعوى الطّريقتين، طريقتاً يعمّ المعاوقه الخارجيّة و هي الملاء و الدّاخلية و هي الميل، و طريقتاً يختصّ الميل. اما الطّريق العامّ، فهو انّا نقرض جسماً عديم المعاوقه يتحرّك في مسافةٍ فاما ان يكون حركته لا في زمانٍ و هو محال، او يكون حركته في زمانٍ فلنقرض جسماً آخر، مع معاوقه يتحرّك في تلك المسافة، فيكون حركته في زمانٍ اطول، لانّ الحركة اذا كانت مع المعاوقه، تكون ابطاً من الحركة لا مع المعاوقه.

و قد تقرّر في البحث الاول، انّ الحركتين اذا اتّفقتا في المسافة و اختلفتا في السرعة و البطئه، اختلفتا في الزّمان ايضاً و يكون طول الزّمان بازاء البطوء، و لا شك انّ بين الزّمانين نسبة، فلنقرض جسماً ثالثاً له معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزّمانين، اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقه كثير المعاوقه نسبة زمانٍ عديم المعاوقه الى زمانٍ كثير المعاوقه، فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمانٍ عديم المعاوقه لما تقرّر في البحث الرابع، انّ كثرة الزّمان بازاء كثرة المعاوقه و قلّة الزّمان بازاء قلّة المعاوقه، حتّى انّ المعاوقه، كلّما كان اكثر، كان الزّمان اكثر و كلّما كانت اقل، كان اقل، فاذا كانت حركة عديم المعاوقه في ساعه - مثلاً - و حركة كثير المعاوقه ساعتين، كان حركة قليل المعاوقه ايضاً في ساعه لانّ نسبة المعاوقه الى المعاوقه، نسبة الزّمان الى الزّمان و زمان عديم المعاوقه، نصف زمان كثير المعاوقه، فيكون معاوقه قليل، معاوقه نصف معاوقه كثير المعاوقه، فيلزّم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق، هذا خلف.

و قوله: «الّا ان يجعل حركة عديم المعاوقه»، استثناءً من قوله: «و يلزّم من ذلك الخلف»، اي يلزّم الخلف الّا ان تفرض حركة عديم المعاوقه في أنّ فيكون حركة كثير المعاوقه في زمان و

حركة قليلُ المعاوقة اقصرو ولا يلزم الخلف.

فهذا البرهان، لو أقيم على اثبات الميل، كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات، تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية، ولو أقيم على اثبات الملاء، فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار، يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظاً ورفيقاً، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك أيضاً.

واعترضوا بأنه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين، كون الزمانين على تلك النسبة وإنما يكون كذلك، لو لم يكن زمان الحركة إلا بازاء المعاوقة وهو ممنوع، فإن من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرًا من الزمان والمعاوقة قدرًا آخر، وحينئذ لا يلزم الخلاف المذكور وهو كون الحركة مع العائق، كهي لا مع العائق، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن، ففي الفرض المذكور، لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها، فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة إلا ساعة واحدة وحينئذ يكون قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور.

والجواب، ما ثبت في أن الحركة لا يخلو من السرعة والبطوء وهما لا يتحققان إلا بحسب المعاوقة، فلا حركة إلا مع المعاوقة، فإذا كان الزمان بازاء الحركة، يكون بازاء المعاوقة لا محالة، وقد زاد هيئتها ايضاً بأن الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان، كانت في ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطوء، هذا خلف.

واعلم أن هذا البرهان، لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية، اتجه وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر، وأما لو اورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهي الميل، لم يزل الاشكال، لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية، وحينئذ يستدعى قدرًا من الزمان، وقوى الميل، يقتضى زمانها و زمان آخر بازاء الميل و ضعيف الميل زمانها وقدرًا آخر من الزمان بالنسبة، فلا يلزم المحذور.

وأما الطريق الخاص، فهو أنه لو امكن ان يتحرك بالقسر، ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة، لا مع العائق والتالي باطل، بيان الملازمة أنا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر و جسمًا آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطوء.

ثم اذا فرضنا جسمًا ثالثًا فيه ميل اقل، فهو يقطع في الزمان الاطول، مسافةً اطول من المسافة

الاولی، لما نُبِتَ فی البحث الرابع، ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة، فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين، اي يكون نسبة مسافة ذی الميل الضعیف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذی الميل القوی الى زمان عديم الميل، فاذا قطع الجسم الثالث، فالمسافة اطول في الزمان الاطول، فلا محالة تقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر، لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلاً لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً و قوی الميل ذراعاً في ساعتين، فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافةً أخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوی الميل الى الزمان عديم الميل، يكون حركته في ساعتين ذراعين، فيكون حركته في ساعة واحدة ذراعاً، فالحركة مع العائق كالحركة لا معه، فلنا في هذا البرهان زمانان و مسافتان، بخلاف البرهان الاول، فإنه كفي في تصوير مسافة واحدة و زمانان و قوله: «على نسبة يقتضي مسافة أطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين»، يشتمل على امرين؛ احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافةً أطول و هو بالدلالة، و الآخر ان تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين و هو بالفرض. و اما قوله: «لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، كنسبة الميل القوی الى الضعیف»، فاعلم أنه لا بد لنا ان نبين أولاً هذه القضية، ثم نبين وجه تعلق الحجة بها، اما الاول فهو أنه تبين في البحث الرابع، ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة، نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة، نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة، لان هذه النسبة عين تلك النسبة، و المعاوقة الكثيرة و القليلة هيئنا، هما الميل القوی و الضعیف، فيكون ذ نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، نسبة الميل القوی الى الميل الضعیف.

و اما وجه تعلق الحجة بهذه القضية، فهو أنه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين، فربما يمنع امكان ذلك، فقال: لا شك ان بين الزمانين نسبة، و الميل كلما كان اضعف، كان مسافته اطول، لان نسبة المسافتين، كنسبة الميلين و لما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهي، وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة اطول من الاولى، على نسبة الزمانين قطعاً.

و قد عرفت ان التمسك ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة، اذا كانت بالنصف - مثلاً - لا يكون نسبة الميل القوی بالنصف، بل بالضعف، على أنه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلاً، لأنه كما قطع ذو الميل القوی - مثلاً - في ساعتين ذراعاً و كلما بضعف الميل يزيد المسافة، فلا شك ان

متحرّكاً عديم المُعاوقة، يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما، وآخرُ مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر، و ثالثاً مع معاوقة أقلّ من الأوّل على نسبة الزّمانين، فهو لا محالة يقطعها في زمانٍ مساوٍ لزمانٍ عديم المُعاوقة و يلزمُ من ذلك الخُلف، لتساوى وجود المُعاوقة و عدمها إلّا أن تجعل حركة عديم المُعاوقة لا في زمانٍ، بل في آنٍ لا تنقسمُ وهو أيضاً محالٌ لما مرّ، فهذا تقريرٌ مقاصدهم في هذا الباب.

واعترض على ذلك، طائفةٌ من المتأخّرين، كالشيخ ابي البركات البغدادى وغيره، بما ذكره الفاضل الشارح وهو أنّ الحركة، بنفسها تستدعى زماناً و بسبب المُعاوقة زماناً، فتجمعهما واجدة المُعاوقة و تختصُّ باحدهما فاقدتها، فاذن زمان نفس الحركة، غيرُ مختلفٍ في جميع الاحوال، أمّا يختلفُ زمان المُعاوقة بحسب قلّتها و كثرتها و يختلفُ زمان الحركة بعد انضياغٍ ما يجب من ذلك اليه و لا يلزمُ على ذلك الخُلف و لا المحال المذكوران.

واقول: الحركة بنفسها، لا يُمكن ان تستدعى زماناً، لأنّها لو وجدت، لا مع حدٍّ من السّرعة و البط، في زمانٍ كانت، بحيث اذا فرض وقوعُ آخر في نصف ذلك الزّمان، او في ضعفه، كانت لا محالة ابطاً او اسرع من المفروضة و كانت مع حدٍّ من السّرعة و البط، حين فرضناها إلّا مع حدٍّ منهما، هذا خلفُ، و لنرجع الى المتن:

زيادة الدّراع يصلُ الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل، و حينئذٍ يكونُ نسبةً مسافةً ضعيفُ الميل الى المسافة الاولى، على نسبة الزّمانين، و أمّا غير الفرض الّذى في طريق الاولى الى هذا الفرض جسماً لمادّة الاعتراض بالكليّة و لمحاذاة ما في الكتاب، و غفل الامام عنه حتّى اورد الاعتراض عليه.

و وجهٌ ثالث، و هو أنّ ضعيف الميل، لو فرض حركته في زمانٍ قوى، كان يقطعُ مسافةً اطول و على القاعدة التّي مهّدنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، نسبة المثل الضّعيف الى الميل القوى، فلو فرض انّ نسبة الميل الضّعيف الى الميل القوى، كنسبة الزّمان القصير الى الزّمان الطويل، لكان نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطويل و أنّه محالٌ، فقد ظهر انّ فرض الميلين على نسبة الزّمانين فرضٌ محالٌ على القاعدة المذكورة، م.

فالدَّعوى المذكورة في الكتاب، انَّ الجسمَ الَّذي لا مبدءَ ميل فيه بالطَّبع، لا يُمكن ان يتحرَّك بالقسر، و البرهانُ أَنَّهُ ان امكن، فليتحرك مع عدم مبدء الميل الَّذي هو المُعاوق الدَّاخلى مسافةً ما، في زمانٍ وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسمٌ آخر فيه مبدءُ ميلٍ و معاوقةٌ ما، فظاهرُهُ أَنَّهُ يتحرَّكها في زماناً اطول و ليكن جسمٌ ثالثٌ فيه مبدءُ ميلٍ و معاوقةٌ اقلُّ على نسبةٍ تقتضى ان يقطع في ذلك الزَّمان عن ذلك المحرَّك مسافةً اطول من المسافة الاولى، على نسبةٍ زمانيةٍ ذى الميل الاوَّل و عديمُ الميل، لانَّ مع وحدة الزَّمان تكونُ نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضَّعيف، فيكون في زمانٍ مثل عديم الميل، يتحرَّكُ مثل مسافته، لانَّ نسبة الزَّمان الى الزَّمان، كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف.

و اما المُحال بسبب الزَّمان^(١)، فسندكره من بعد و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بعد ذلك

١. قوله: «و اما المُحال بسبب الزَّمان»، و هو وقوعُ الحركة في الآن، فنذكره من بعد.

- فان قُلْتَ: قد قال في الطَّرِيق الاوَّل و هو محالٌ لما مرَّ، و هيهنا يقول: سندكرُ من بعد و بينهما مخالفة.

- فنقول: قوله «سندكرُ» اشارةً الى التذكير الآتى الَّذي هو يذكرُ ما مرَّ في النَّمط الاوَّل من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهايةٍ، فلا مُنافاة، م.

٢. قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، منع الامام اولاً المُلازمة القابلة، لو كان الجسم قابلاً للحركة القسرية بلا مبدء ميلٍ كانت مع العائق، كهى لا معه، بنائاً على انَّ الزَّمان، ليس كلهُ بازاء الميل. و اعترض بعد ذلك، و منع استحالة اللازم، و أَنما يكون محالاً لو كان الميل كُلُّما يضعف، يبقى اثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوعٌ لجواز ان ينتهى في مراتب الضَّعف الى حيث، لا يبقى له اثرٌ معاوقةٌ حتَّى تكون الحركة مع العائق، كهى لا معه و ذلك كما انَّ قطرات الماء اذا سالت و تكثرت، اثرت في نقر الحجر و لا تأثير اصلاً لقطرةٍ من الماء في النَّقرة، و كذلك جزءٌ من الحجر الهابط، يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزءٍ منه اثرٌ في الكسر.

- لا يُقال: القوَّةُ الحائلةُ في الجسم، لا بُدَّ ان ينقسم بانقسامه، فالذى يخصُّ الجزء الصَّغير منه، ان كان قوَّةً مؤثرةً، فقد حصل المطلوب و ان لم يكن قوَّةً مؤثرةً كان حال حصَّة كل جزءٍ من الاجزاء الصَّغيرة الَّتى لذلك الجسم، كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء، ان لم يحصل القوَّةُ المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوَّة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف، و ان حصلت القوَّة

بانَّ نسبة اِثر المؤثر الضَّعيف الى اِثر القوى، رُبما لا تكونُ كنسبتهما، قال: فان قيل قُوَى الجسم، ينقسمُ بانقسامه، قلنا: لعلَّ القوَّة المؤثِّرة، انما تتحصَّل عند اجتماع الاجزاء و لا تتوزَّعُ عليها، بل تنعدمُ عند التَّجزئة، و ايضاَ قال: فان دلَّ ذلك على احتياج الحركة القسريَّة الى معاوق، فقد دلَّ ايضاَ على احتياج الطَّبيعة اليه و اعاد ما ذكره بعينه.

ثم قال: و يلزمُ منه ان يكونَ فى الاجسام الطَّبيعية مبدئان، لميلين مُتخالفين يعوق كُلُّ واحدٍ منهما الآخر، ثم قال: فان قلَّتم: معاوقة القوام، كافيةٌ هناك، قلنا: فلتكن ايضاَ كافية

المؤثِّرة، انقسمت بانقسام المحلِّ و حينئذٍ يعودُ الكلام المذكور.

- لانا نقول: حصَّة كُلِّ جزء من اجزاء الجسم من تلك القوَّة، انما تكون مؤثِّرة بشرط اتِّصال الاجزاء، و اما عند الانفصال، فربما ينتهى جزءُ الجسم فى الصَّغر الى حدٍّ لا يبقى حصَّةً مؤثِّرةً من القوَّة، فلا يُمكن القطع بصحَّة وجود الميل المؤثِّر على اىِّ نسبةٍ يُراد، و عندى انَّ ذلك السَّؤال، غيرُ موجِّهٍ فانَّ السَّؤال انما يتوجَّه لو اشعر بمحذور و ذلك السَّؤال، قد انتهى الى عودِ الكلام المذكور و لا معنى الا تكرر ذلك الكلام، فانَّ قوَّة الحاصلة المؤثِّرة عند اجتماع اجزاء تلك القوَّة المفروضة اوَّلاً و محلَّها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء، فأخر السَّؤال رجع الى الاول و لا محذور فيه.

ثم نقض الدليل بالحركات الطَّبيعية و بالحركات الفلكية، و اما قوله: «الزم منه محالات»، فالمراد منه احدُ المحالين، فانه قال: لو توقَّف الحركة الفلكية على ميلٍ عائقٍ، فذلك الميل، ان كان طبيعياً كانت الصَّورة الفلكية علَّةً للحركة، و للميل العائق عنها و ذلك محالٌ، و ان لم يكن طبيعياً كان جايِز الزَّوال من الفلك و هو شرطٌ للحركة الفلكية و جوازُ زوال الشرط، يستلزمُ جواز زوال المشروط، فيلزم جواز السُّكون على الفلك و هو محالٌ.

و اجاب الشارح بانَّ الكلامَ فى القوَّة، المنقسمة بانقسام محلَّها و المفروضُ تجريدُ القوَّة عن الموانع الخارجية، و قوَّة الجزء، اذا جرَّد النَّظر اليها من غيرِ مانعٍ خارجيٍّ من الصَّغر و غيره، لا بُدَّ ان يكون مؤثِّرة و الا لم يكن قوَّة، و عن النَّقض بالحركات الطَّبيعية بالفرق من حيث انَّ معاوقة الخارجية، كافيةٌ فيها دون الحركات القسريَّة لقيام الحجَّة بعينها، مع فرض الحركات فى الملاء المُتشابه، و المراد بالحجَّة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين، لانه غيرُ تامٍّ على ما وقفت عليه، و عن النَّقض بالحركات الفلكية بانَّ اختلافها، ليس لاختلاف المُعاوقات بل لاختلاف التَّخيُّلات - كما مرَّ - م.

فى القسريّة، ثمّ قال: و يلزمُ من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضاً معاقوق لآنه مستمرّ الوجود فى الجميع و الزم منه محالات.

و الجوابُ عن الاول، انّ من القوى الجسماني، ما يحلُّ فى موادّها و ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانية، فانّ الجزء و الكلّ فيها و هى كالصور و الطّبائع، و منها ما يحلُّ فى جملةٍ منها و لا ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانية، فانّ الجزء من الحيوان، لا يكونُ حيواناً، و ما نحنُ فيه من الصّنف الاول، و الاعتراضُ بالمنوع عن التأثير بسبب الصّغر، غيرُ واردٍ لآنه بسبب مانعٍ خارجيٍّ و قد اشترط فى الفرض المذكور، عدم الموانع الخارجيّة.

و عن الثّانى، انا حكمنّا باحتياج الحركة الطّبيعيّة ايضاً الى معاقوق و لم يلزم من الحجّة المذكورة ان يكون المعاقوق داخلُ الجسم البتة، بل هو محالٌّ فى الطّبيعة - كما مرّ - فهو هُناك من خارجه، فاذن معاقوقه القوام كافيّة هناك، و اما فى القسريّة، فلا لانّ الحجّة بعينها، قائمةٌ مع فرض التّساوى فى القوام، و اما الفلكيات، فلا يلزمها ذلك، لما بيّنا من الفرق.

* تذكير *

«يجب ان تُتذكّر هيهنا، أنّه ليس زمانٌ لا ينقسم، حتّى يجوز ان تقع فيه حركةٌ ما، لا ميل له و لا تكون له نسبةٌ الى زمان حركةٍ ذى ميلٍ».

لو كان زمان لا ينقسم، لما كان له الى الزّمان المُنقسم نسبة، كما لا نسبة للنقطة الى الخطّ، و حينئذٍ ان كانت حركة عديم الميل واقعةً فيه و حركة ذى الميل، فى الزّمان المُنقسم لمّا تمّت هذا الحجّة، لآنها مبنيةٌ على التّناسب.

* وهمٌ و تنبيهٌ^(١) *

١. قوله: «وهمٌ و تنبيهٌ»، تقرير الوهم انا لا نسلّم ان لزوم الشّكل و الوضع او الموضع للجسم، استحقاقٌ طبيعيّ، و لم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسبابٍ خارجيّةٍ اتّفاقيةٍ فآنه كما جاز ان يكون لجزءٍ من الجسم مكاناً او شكلاً اتّفاقاً، لا بحسب طبعه،

«و لعلك تقول: ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا لكل من ذاته، بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام، اتفق له في ابتداء حدوده من محدثه، ان اتفق له من اسباب خارجية لا يتعزى من تعاورها اياه، وضع او شكل صار اولي به، كما يعرض لكل مدرّة ان يصير مكانها مختصاً بطباعتها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها، ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً، فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وان لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه و ان لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل، لكنك يجب ان تعلم أولاً ان كل شىء قد يمكن فرضه مبرئاً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده.

فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل، واما المحدث، فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما، من طبيعة او لداع مخصص، او اتفاق، فان كان لاستحقاق ذلك ذلك، وان كان لداع غريب غير الاستحقاق، فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد رفضناها^(١) عن الجسم، وان كان اتفاقاً،

جاز ان يكون مكان كل الجسم او شكله كذلك، كما ان المدرّة اذا انفصلت من الارض، حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها، بل بالاتفاق، فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك؟ واما قوله: «صار اولي به»، فلا دخل له في السؤال، بل جواب لسؤال مقدّر وهو ان يقال: لو كان حصول الموضع او الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق، لا بحسب الطبع، لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا بسبب ناقل و ليس كذلك، اجاب بانه اذا حصل للجسم، صار اولي به، فلماذا لم ينتقل، ما انتقل منها الا بسبب ناقل، واما قال: «فافرض كل جسم كذلك»، لان كلام السائل، ينتظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب.

و اما قوله: «فاقتصر على الوضع، لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام»، فيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين، والشكل والوضع المعينان يختلفان ايضاً باختلاف الاجسام و ليسا لزمان الجسمية - كما تقدم - و ان اراد الموضع المطلق، فهو لم يختلف، باختلاف الاجسام، كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك، بل ذكر الوضع، ليصح القول بالكلية، والاتفاق سبب طبيعي بالعرض، ليس دائم الايجاب ولا اكثرية، فان تادية الاسباب الى المسببات، ان كانت دائمة او اكثرية، سميت «اسباباً ذاتية»، و ان كانت اقلية سميت «اتفاقية»، م.

فالأتفاق لاحقٌ غريبٌ، وستعلمُ أنّ الأتفاقَ يستندُ الى أسبابٍ غريبةٍ.»
 قد مرَّ بيانُ أنّ الجسمَ يقتضى بالطَّبعِ موضعاً وشكلاً معيَّناً، وهذا الوهم تشكيكٌ فى ذلك، وأنما أخَّرهُ الى هذا الموضع، لأنَّه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشَّكل، اراد ان يذكر الامور الطَّبيعيَّةَ معاً، فذكر الميل بعقبه، ثمَّ لما فرغ من ذلك، عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الأوَّل.

و تقيُّرُهُ بحسب ما فى الكتاب، ان يُقال: ليس يجبُ ان يكون ذات كُلِّ جسمٍ هى المُقتضية، لان يكون له موضعٌ او وضعٌ وشكُلٌ، والوضعُ ههنا ليس بمعنى المقولة، بل بالمعنى المذكور، وأنما قال: «موضعٌ او وضعٌ»، ليكون الحكمُ كلياً و لم يورد مع الشَّكل لفظة «او» لأنَّه يعمُّ الاجسامَ كُلَّها.

قال: «و ذلك»، لانَّ من الجائز ان يخصَّصَ محدثُ الاجسامِ كُلِّ جسمٍ فى ابتداءِ حدوئِهِ بمكانٍ او وضعٍ وشكُلٍ على سبيل الاتِّفاق، او لاجل اسبابٍ خارجةٍ اتِّفَاقِيَّةٍ لا يتعرَّى الجسمُ عنها كارادة المحدث، او مصلحة ذلك الجسم، او ترتيبٌ ونظامٌ للاجسام كُلَّها، ثمَّ صار ذلك المكان او الشَّكل بعد الحصول، اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجدُ بعد وجوده - كما مرَّ فى المنطق - ثمَّ لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الَّا بسببٍ ناقلٍ عمَّا كان عليه الى موضعٍ او شكُلٍ خصَّصَهُ التَّاقِلُ به، وذلك كما يعرضُ لكلِّ مدرةٍ من الارض ان يصير مكانها الجزئى مختصاً بطباعتها، دون مكان مدرةٍ أُخرى بسبب ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض و حصوله فى موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها، لأنَّها لو لم تكن قابلةً للفصل فى ذاتها، لما امكن لذلك السَّبب ان يفصلها من الارض.

ثمَّ انَّ تلك المدرة، مع اختلاف احوالها، لاتنفك عن مكانٍ طَبِيعِيٍّ جزئىٍّ يختصُّ بها لا بحسب استحقاقٍ تقتضيه طبيعتها، فلم لا يجوزُ ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك، اى يكون المكان المُطلق و ان لم يكن لكلِّ الجسم طَبِيعِيًّا، فهو غيرُ منفكٍ عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مُطلقاً، بل بسبب الامور المذكورة و كذلك الشَّكل، فهذا تقيُّرُ الوهم.

و التَّنبِيهُ على الجواب، بانَّ كُلَّ شىءٍ فقد يُمكنُ فرضه مُنفرداً عن كُلِّ ما يلحقه من خارجٍ بحسب ماهيَّته و وجوده، فافرض كُلِّ جسمٍ كذلك و انظر فيه، تجده مُحتاجاً الى

وضع معيّنٍ و لكلّ معيّنٍ و يلزمك ان تحكم بأنّه لذاته يقتضيهما، و أمّا قال: «كلّ جسمٍ و لم يقل: الجسم مُطلقاً، ليكون الحكم كلياً مُناقضاً للتشكيل.

و لما قال: كلّ جسمٍ، لم يذكر الموضع و اقتصر على الوضع، لأنّ الموضع يختلف باختلاف الاجسام و ليس ممّا يلزمه لجسميّته، ثم قال: «و أمّا المحدث»، فقد خصّه بالذكر لامكان ان يقع التشكيل به اكثر، فأنّه لن يخصّ الجسم بمكانٍ دون مكانٍ آلا لترجيحٍ يرجعُ أمّا الى الجسم، كاستحقاق بوجهٍ ما لبعض الامكنة و الاشكال دون غيرها من طبيعِهِ، و أمّا الى المحدث كداعٍ مخصّصٍ، و أمّا الى غيرهما كاتفاق، و الأوّل هو المطلوب، و الثّاني و الثّالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النّظر عنها.

و اشار مع ذلك الى انّ الاتّفاق، ليس على ما يظنّ أنّه لا يستندُ الى سببٍ، بل هو الذي يستندُ الى سببٍ غريبٍ يندُرُ وجوده و لا يتفطنُ له فينسبُ الى الاتّفاق، و ستعلم انّ كلّ ممكن، فله سببٌ.

* اشارة *

«الجسمُ اذا وجد على حالٍ غير واجبة من طبيعِهِ، فحصوله عليها من الامور الامكانيّة و لعلل جاعلة و يقبلُ التبدّل فيها من طباعه آلا لمانع، و اذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع، امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطّبع، فكان فيه ميل.»

احوال الجسم^(١)، لا تخلو أمّا ان تجب بحسب طبيعِهِ، او لا تجب، بل تمكّن و الواجبة

١. قوله: «احوال الجسم»، حالّ الجسم أمّا ان يكون له بحسب طبيعِهِ، او بحسبٍ غيرِهِ، فان كانت واجبةً له بحسب طبيعِهِ، فلا يُمكن ان تبدّل اصلاً، و ان كانت واجبةً له بحسب الغير، فهي بالنّظر الى الغير متمنعة التبدّل و بالنّظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال، و الموضع و الوضع، كانا من قبيل القسم الثّاني، امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم، فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه، فيقبلُ الحركة القسريّة، و قد ثبت بالحجّة المذكورة انّ كلّما يقبلُ الحركة القسريّة، ففيه مبدءٌ ميلٍ طبيعيٍّ فيكونُ في الجسم ميلٌ طبيعيٍّ، فيكون في الجسم ميلٌ، و أمّا يشترط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثّاني، أمّا الموضع، فلاّنه واجبٌ للجسم الفلكي، مستحقٌ للجسم العنصري باعتبار طبيعِهِ لا واجب و آلا امتنع خروجه عنه، و أمّا الوضع، فلاّنه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او

بحسب طبعه لا تمكن، ان تبدّل و تزول، و غير الواجبة أنّما تحصل للجسم بحسب عللٍ فاعلية تقتضيها و تلك الاحوال قابلة للتبدّل و الزوال، بالنظر الى طباع الجسم و ليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها، ما دامت مانعةً على التبدّل و الزوال فاذا كانت الحال فى الموضع و الوضع هذه، امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه، فامكن ان يلزله قاسرٌ عن ذلك الموضع و الوضع، فكان فى ذلك الجسم مبدء ميل الطبع للحجّة المذكورة، و اعلم ان حصول كليّات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول^(١)، فانتقالها عنها غير ممكن، و اما جزئيات العناصر، فحصولها فى امكانها الجزئية غير واجبٍ و لذلك كان انتقالها عنها مُمكناً بل واقعاً، و الوضعُ بمعنى «المقولة» للفلك غير واجبٍ فزواله عنه ممكن، و هذا اصلٌ مفيدٌ فى نفسه و يتبيّن عليه ما يتلوه.

* اشارة *

«الجسمُ المحدّد للجهات، ليس بعضُ اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض، فلا يكونُ شىءٌ من ذلك واجباً لشيءٍ منها، فهى لعلّة، و النقطة عنها جائزة، فالميلُ فى طباعها واجبٌ و ذلك بحسب ما يجوزُ فيها من تبدّل الوضع، دون الموضع و ذلك على الاستدارة، ففيه ميلٌ مستديرٌ.»

جزء المقولة فهو واجبٌ، و ان كانت بمعنى المقولة، فهو غير واجبٍ.

و فيه نظرٌ لانّ زوال الوضع عن الجسم، لا يجبُ ان يكون بحسب حركته، بل يجوزُ ان يكون بحسب حركة الغير، فلم لا يجوزُ تمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره، م.

١. قوله: «حصولُ كليّات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول»، و المرادُ بالاصول العقول المفارقة.

- فان قلت: لما كان وجوبُ حصولها بحسب العلل، امكن انتقالها بالنظر الى طباعها، فلا فرق بينها و بين الجزئيات.

- فنقول: انتقال الكليّات ممتنعٌ بحسب الغير، لا يتحقّق اصلاً، و اما انتقال الجزئيات، فهو ممكنٌ بل واقعٌ، و الفرقُ بينهما حاصلٌ. و قيل: المرادُ «الاصولُ الحكيمية» و ذلك ان خروج العنصر الى مكانٍ آخر، اما ان يكون الى مكانٍ طبيعيٍّ، فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محالٌ، و اما ان يكون الى مكانٍ قسرى و هو ايضاً محالٌ اذ لا قاسر هناك، م.

يريدُ اثبات مبدئ ميلٍ مستديرٍ^(١) لمحدّد الجهات، فقال: «ليس بعضُ اجزائه التي تفرض»: لأنه قد عرّض فيما مضى، بما يدلُّ على امتناع ان يكون لمحدّد الجهات اجزاءً بالفعل، وقال: «اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة»، ليُعلم أنّ الوضع الذي هو ممكنٌ له، هو بالهيئة التي تعرّض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخلٌ فيه وهو مُحاذاتها له، و الحجّة ان هذا الوضع، انما يعرض من تأثيرٍ غريبٍ، فاذن ليس بواجبٍ بحسب طباعه، فهي لعلّة لما مضى، و التّقطة عنها جائزة، فالميلُ في طباعها واجبٌ وهو المستدير لا المستقيم.

واعلم أنّ وجود مبدئ ميلٍ مستديرٍ في جرمٍ بسيط، يدلُّ على امتناع صدور ما يعوق

١. قوله: «يريدُ اثبات مبدئ ميلٍ مستديرٍ»، المطلوبُ أنّ في محدّد الجهات، مبدئ ميلٍ مستديرٍ، لأنّ الوضع ليس بواجبٍ لشيءٍ من اجزاء المفروضة فيه بطبعه، اما أولاً فلانّ وضع جزئه، بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي محالٌ له بالغير، و كان ذكر المحاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارةً الى هذا التوجيه، و اما ثانياً فلانّ بعض اجزائه، ليس باولى بالوضع من بعض لبطاقته، فبطريق الاولى ان لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع و يكون فيه مبدئ ميلٍ لما تقرّر في الدرس السابق، لكن ذلك الميل، لا يكون الى الاستقامة، لامتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، بل الى الاستدارة، فيكون فيه مبدئ ميلٍ مستديرٍ، ثمّ لما ثبت انّ في المحدّد مبدئ ميلٍ مستديرٍ، علم أنّه متحرّكٌ على الاستدارة بالفعل، لانّ مبدئ الميل المُستدير، يقتضى الحركة المُستديرة، فيكون المقتضى للحركة المُستديرة موجوداً، و العائق فيها معدوماً لانّ العائق فيها اما عائقٌ طبيعيٌّ، او خارجيٌّ، فلانّ العائق الخارجى، اما جسمٌ ساكنٌ او متحرّكٌ و الجسمُ الساكن لا يعوقُ اذا مماسة الساكن، المتحرّك غيرٌ ممتنعٍ، و اما الجسم المتحرّك، فلانّ حركته اما ان يكون حركةً مستديرةً و عدم منعه للحركة المُستديرة ظاهرٌ، او حركةً مستقيمةً او مركبةً.

و انما يعوقُ المحدّد لو كان حركته، حركةً مستقيمةً او مركبةً و هما محالان على المحدّد، فقد ثبت انّ العائق عن الحركة المُستديرة معدومٌ و متى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق، و جب الحركة، فثبت القطع بكون المحدّد متحرّكاً بالاستدارة، هكذا سمعتُ هذا الموضوع، و فيه من النّظر لا يخفى، على أنّه لا يلزم من وجود مبدئ الميل، مع عدم العائق وجودُ الحركة لجواز تخلفها عنه، لعدم الشرط، كعدم الحالة الملايمة، م.

عن ذلك، بحسب الطبع عنه و لا يُمكن ان يعوق عن الحركة المُستديرة من خارج آلا ذو ميلٍ مستقيمٍ او مركّبٍ يمتنعُ وجوده عند المحدّد، و وجود مبدء الميل و عدم العائق، يدلّان على وجود ذلك الميل بالفعل المُستلزم لوجود الحركة آلا انّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضوع و سيشيرُ اليه في موضعٍ الّيق به.

و الفاضل الشارح^(١)، اورد هيهنا حجةً من نفسه و هي انّ محدّد الجهات بسيطٌ لانّ

١. قوله: «و الفاضل الشارح»، اعلم انّ الامام فصلّ هذا الفصل الى ثلاثة ابحات؛ الاول في امكان الحركة المُستديرة للمحدّد، و محصلُ كلامه في بيانه، انّ بعض اجزائه المفروضة، محادّ لبعض الاجسام و ليس ذلك الجزء اُولى بتلك المُحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها، بل يُمكنُ لها، لسبب الاجزاء و لا يُمكن حصولها لسائر الاجزاء بالحركة المُستديرة، فقد امكن على محدّد الجهات الحركة المُستديرة.

و الشارحُ اعترض بقوله: «اورد حجةً من نفسه»، بانّ شرحه لا ينطبقُ على المتن، و ذلك لانّ الشيخ لم يعرّض آلا لجواز الانتقال على المحدّد، لا الانتقال بالاستدارة و لا حاجة له في برهانه الى ذلك، فانه لما صحّ انتقاله، كان فيه مبدء ميلٍ لا يستقيمُ بل مُستديرٌ، فبيان الامام يتوقّف على امكانين؛ امكان زوالِ الوضع و امكانُ حصولِ ذلك الوضع لسائر الاجزاء، و كلام الشيخ لم يتوقّف آلا على الامكان الاول، فلا مطابقة بينهما.

- فان قيل: زوالُ الوضع، لا يجبُ ان يكون بحركته، و حصول الوضع لسائر الاجزاء، لا بدّ ان يكون بحركته لانّا نفرضُ الكلام في وضعه مع ما يمتنعُ حركته بالاستدارة، كجزءٍ من الارض، فانّ امكان تبدّل وضعه، اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض، و الثّاني محالٌ لانّ ما فيه مبدء الميل، مستقيمٌ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع - كما يجيء بيانه -

- فنقول: ما فيه مبدء ميلٍ مستقيمٍ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع لا مُطلقاً، و كفي في جواز تبدّل اوضاع اجزاء المُحدّد، جواز حركة جزء الارض في الجملة و لو قسراً.

و الثّاني وجود الميل فيه، لما ثبت انّ ما لا ميل فيه، لا يقبل الحركة، و هذا الكلام من الامام يدلّ على انّ قبول الحركة مُطلقاً، كافٍ في الاستدلال.

و الثّالثُ وجود الحركة المُستديرة له بالفعل، و دلّ على أنّه مرادٌ ايضاً من الفصل على ما قرّره الشيخ في «النجاة»، من الاستدلال بوجود الميل، على حركته بالاستدارة، و ذلك لانّ الميل قوّة محرّكة و الفلك لا عائق فيه من قبول الحركة، لانه بسيطٌ و متى وجدت القوّة المحرّكة بلا عائق،

وجب الحركة ولا يستراب في أنه لا يدلُّ آلاً على عدم العائق الطبيعي، فلا يتمُّ آلاً لما ذكره الشارح.

واعترض على ذلك، بأنَّ المعلول له امكانان؛ الامكانُ بحسب ذاته، و الامكانُ الذي هو الاستعداد التام، و لا يحصل آلاً عند حصول جميع الشرائط و ارتفاع الموانع، و ان اريد بقوله: لفلک يصحُّ عليه الحركة المُستديرة، الامكان الاول، فهو ممنوعٌ، لكن لا يلزمُ منه وجود مبدء الميل فيه، فانَّ امكان احتراق القطن، لا يلزمُ وجود المحرق، و ان اريد الامكان الاستعدادي، فهو غيرُ معلولٍ لانَّ العلم بحصول الامكان الاستعدادي، يتوقفُّ على العلم بانَّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ، فان كان العلم بانَّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ يتوقفُّ على العلم بالامكان الاستعدادي، لزم الدَّور.

و فيه نظرٌ لانَّ العلم بانَّ الجسم مستعدٌّ للحركة المُستديرة، لا يتوقفُّ على العلم بانَّ فيه مبدء ميلٍ لانَّ الاستعداد، يرجع الى القابل، لا الى الفاعل، و مبدء الميل علَّةٌ فاعليَّةُ الحركة، على أنَّه لا حاجة في اتمام السَّؤال الى هذه المقدَّمة، بل يكفي ان يُقال: لو أُريد بصحَّة الحركة، الاستعداد التام، فهو ممنوعٌ و ليس بلازمٍ من المقدَّمات المذكورة في الدَّلالة.

و اما قوله: «و اورد اعتراضاتٍ آخر»، فالَّذى في حكم المكرَّر، اعتراضه على قوله: «الاجزاء لما تشابهت في الماهية، صحَّ على كُلِّ منها، ما يصحُّ على الآخر و هو انَّ الجُزئين و ان تساويا في الماهية آلاً أنَّه يحتملُ ان تكون شخصيَّةً احدهما شرطاً لذلك و شخصيَّةً الآخر مانعةً عنه، و قد مرَّ مثل هذا في النمط الاول.

و الَّذى ينحلُّ بالاصول المذكورة، اعتراضه على قوله: «لما ثبت وجود الميل في الجزء، كذلك و جب ان يكون متحرِّكاً على الاستدارة»، بان قال: قبول الحركة القسريَّة، لا يدلُّ آلاً على ميلٍ عائقٍ عن الحركة، و الميلُ العابقُ عن الحركة، لا يلزمُ ان يكون مقتضياً للحركة و قد تحقَّق في الاصول المذكورة، انَّ الميل آلةُ الطَّبيعة في الحركة، و ان وجد حال سكون الجسم، فلا بُدَّ ان يكون مقتضياً للحركة.

و الجوابُ عن اعتراض الاول، بانَّ المراد، الامكانُ الذاتي و هو كافٍ في ثبوت المطلوب، لامكان فرض التَّحريك القسري، و حينئذٍ يطرُدُ الدَّليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسريَّة، و عن الاعتراض الثاني بانَّ العناصر، ليس فيما مبدء الميل المُستدير لوجود الميل المستقيم فيها و هو مانعٌ بخلافِ المحدَّد، فانه لا ميل مستقيم فيه، فلا مانع فيه.

المركب يصحُّ عليه الانحلال، و تنعكسُ هذه القضية الى قولنا: و ما لا يصحُّ عليه الانحلال، فليس بمركب و محدّد الجهات، لا يصحُّ عليه الانحلال، ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله: و كلُّ بسيطٍ لا يصحُّ عليه الحركة المُستديرة، لتشابه اجزائه في الماهية، ثم قال: و كلُّ ما يصحُّ عليه الحركة المستديرة، ففيه ميلٌ.

ثم اعترض على ذلك، بان الامكان، اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط، و اما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام، و الاول لا يوجب وجود الميل المُستدير، لان امكان احتراق القطن، لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه، و الثاني غير معلوم لان العلم به يتوقّف على العلم بان فيه مبدئ ميلٍ مستدير.

و اعترض ايضاً بان العناصر بسيطةً، فاذن يجب ان يتحرّك على الاستدارة، و اعترض ايضاً بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهي، فلو لزم من تشابه اجزائه صحّة الحركة عليه، لزم صحّة حركته بحركاتٍ

و كأن سائلاً يقول: الميلُ المستقيم، مانعٌ على الحركة المُستديرة، و اما ان كلُّ مانع، ميلٌ مستقيمٌ، فهو ممنوعٌ و لا يلزم من انتفاء الميل المُستقيم في المحدّد، انتفاء المانع عن الحركة المُستديرة. فاجاب بان المانع عن الحركة المُستديرة، منحصرٌ في الميل المستقيم و الميل المركب، لان الميل البسيط، اما ميلٌ مستقيمٌ او مستديرٌ، لانحصار الحركات في الثلاثة، و على هذا، ينحصر المانع في واحدٍ و هو الميل المستقيم.

- فان قلت: المانع البسيط، ينحصر في الواحد و اذا انضم اليه المركب، يكون المانع اثنين، فثبت ان المركب انما يمتنع لاجل الميل المستقيم، لا لاجل المُستدير، فيكون المانع في الحقيقة واحداً.

- و حاصل الجواب، ان الحركة القسريّة، لا تقتضى الا ميلاً طبيعياً، لكن هذا الميل في العناصر، ميلٌ مستقيمٌ لا مستديرٌ، و اما في المحدّد، فهو ميلٌ مستديرٌ لا ميلٌ مستقيمٌ، فاندفع النقص، و عن الاعتراض الثالث بالتزام صحّة حركته بحركاتٍ غير متناهية، و ان فيه مبدئ ميولٍ غير متناهية و لا يلزم منه تحريكه بحركاتٍ غير متناهية بالفعل، لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات، دون بعض، لامرٍ عايدٍ الى محرّكه.

و لقايل ان يقول: لو جاز هذا، فليجز ان يتحرّك المحدّد حركةً مستديرةً، فيكون فيه ميلٌ مستديرٌ و لا يتحرّك اصلاً لامرٍ عائدٍ الى موجدِهِ و معشوقِهِ، م.

مختلفة غير متناهية و ان تكون لها ميول لا تنهاى بحسبها، و اورد اعتراضات آخر، بعضها فى حكم المكرر و بعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة.

و اقول فى الجواب عن الاول، ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب، لان مع ذلك الامكان و قطع النظر عن الموانع الغريبة، يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل الطبع.

و عن الثانى، ان العناصر، ليس فيها مبدئ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب و هو وجود الميل المستقيم فيها، و لما كانت الحركة المستقيمة من المحدد الجهات ممتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة، و اما انحصر الموانع فى هذين، لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاثة؛ حركة من المركز و حركة اليه و حركة عليه، فالميل البسيطة ثلاثة؛ اثنان مستقيمان و واحد مستدير.

و عن الثالث، ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرهما، يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذا المتحرك بسيط فهذا حكم يوجه العقل و ان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل، و لما وجدته متحركاً على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال، و حكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الاوضاع، لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد.

* تنبيه *

« و انت تعلم ان هذا التبدل الممكن، ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض، بل بحسب نسبة اما الى شئ من خارج و اما الى شئ من داخل و اذا كان ذلك الجسم اولاً ليس مما تتحدد جهته و وضعه بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل.»

معناه ما ذكرناه مراراً و هو ان الوضع التبدل باى معنى هو.

* تنبيه *

«وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرّك^(١)، قد يكون للسّاكن و للمتحرّك، فيجب ان يكون عند ساكن.»

تبدل نسبة محدّد الجهات، يكون عند المتحرّك كفلك من الافلاك المتحرّكة تحتها، على تقدير كون محدّد الجهات ساكناً على الاطلاق، وكذلك على تقدير كونه متحرّكاً و لكن لا على الاطلاق، بل بشرط ان يتخالفا في شىء من الحركة او القطبين او المركز، و اما اذا توافقا في الجميع فلا، و يكون عند السّاكن كالارض، على تقدير كون محدّد الجهات، متحرّكاً على الاطلاق و لا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة، و لما ثبت امكان تحرّك محدّد الجهات، فاذن تبدل نسبته، لا يجب عنده متحرّك على الاطلاق، بل بحسب شرط ما، و يجب عند ساكن على الاطلاق.

* اشارة *

«الجسم القابل للكون و الفساد، يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر، يبيكون عنه مكان، و بعده مكان لا استحقاق كل جسم مكاناً بحسبه، و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر، فان كان حصول الصّورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها، اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبها، و ان كان في المكان الذي له بحسبها، فقد كان زاحماً قبل، ليس هذه الصّورة ما هذا المكان مكانه فزحمه، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع، قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم، فكلّ كائن و فاسد، ففيه ميل مستقيم.»

اقول: يُريد أن كل ما يجوز عليه الكون و الفساد، ففيه مبدئ ميل مستقيم، و الكون و الفساد، هما حدوث صورة و زوال أخرى عند تبدل الصّور المختلفة بالتّوابع على الهيولى

١. قوله: «وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرّك»، كون الجسم متحرّكاً يستلزم تبدل نسبة الى غيره و بذلك لا يحسّ بالحركة، ما لم يحسّ بتبدل نسبته، لكن المتحرّك اما ان ينسب الى السّاكن او الى المتحرّك، فان نسب الى السّاكن، و جب تبدل نسبته على الاطلاق، و ان نسب الى المتحرّك، لا يجب تبدل نسبته مطلقاً، بل بشرط الاختلاف في الحركة، او في المنطقة، هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام، م.

الواحدة، وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر، و تقرير المطلوب، انَّ الجسمَ القابل للكون و الفساد، يكونُ قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر، و كُلُّ نوعٍ بسيط، يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مرّ، و يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالتّوحد مكاناً واحداً، و على هذه المسئلة، بناءً هذا المطلوب، و هى فى الاجسام المُقتضية للميول المُختلفة ظاهرة^(١)، فانَّ الميل البسيط، يكونُ اَما نحو المكان

١. قوله: «و هو فى الاجسام المُقتضية للميول ظاهرة»، نبّه على المسئلة المذكورة بالاستقراء، فانّا لما تنبنا الاجسام، وجدنا فيها ميولاً مُختلفةً فى بعضها ميلُ حصولُ وضعٍ و هو ملازمٌ لمكانه، و فى بعضها ميلُ صاعدٌ، و فى بعضها هابطٌ، و الميلان لا يتوجّهان الى مكانٍ واحدٍ، بل الى مكانين، فنجدُ الانواع المُختلفة فى المكان، ثمّ قرن هذا البيان بوجهٍ كلّي و هو انَّ الطّبايع المُختلفة، لا تقتضى - من حيث هى متخالفة - شيئاً واحداً، و فيه نظرٌ لجواز اشتراك الاشياء المُختلفة فى لازمٍ واحدٍ.

اذا تقرّر هذا، فنقول: الكونُ اَما ان يكون فى مكانٍ غريبٍ، او فى مكانٍ طبيعيٍّ، فان كان فى مكانٍ غريبٍ، فلا بدّ ان يتحرّك الى مكانه الطّبيعى حركةً مستقيمةً، فيه ميلٌ مستقيمٌ، و ان كان فى مكانه الطّبيعى، كان فى ذلك المكان، قبل الكون لا محالة، و حينئذٍ زاحم الجسم الذى فيه و اخرجه من مكانه، و الخروجُ من المكان، يكون لحركةٍ مستقيمةٍ، و الكائنُ من جوهر ذلك الجسم، فهو ايضاً قابلٌ للحركة المُستقيمة.

و اَما قوله: «فان تشكّكت»، فهو معارضةٌ، تقريرُها انَّ الجسم الكائن، لا يجبُ عليه الانتقال لجواز ان يكون مُلاصقاً بالنّوع الذى يُفسدُ اليه، فاذن كان اتّصل به من غير انتقال، و الجوابُ انَّ المجاور للمكان الطّبيعى فى المكان الطّبيعى، فيلزمه الانتقال، و الامام و جَته الشّك على المُنفصلة القايله انَّ حصول الصّورة، اَما ان يكون فى مكانها الطّبيعى، او لا يكون فى مكانها الطّبيعى، بان يُقال: ليس كذلك، بل فى موضعٍ ملاصقٍ لمكانه الطّبيعى.

و انت خبيرٌ بانّ هذا المنع، غيرُ موجهٍ لانه منع القسمة الدّائرة بين النّقى و الاثبات، و كان الشارح اشارَ الى ذلك بقوله: «و القسمة مترددة» و اعلم انّ هذا الدّليل، اَما يجرى فى الاجسام التّي لها مكانٌ، و اَما الجسمُ الذى لا مكان له كالمحدّد، فلا يجرى فيه، على انّ المقصود منه، اثبات انه ليس بكائنٍ فاسدٍ، نعم يُمكن ان يُستدلّ به على انّ ساير الافلاك، ليس بكائنةٍ و لا فاسدةٍ، اذا ثبت انّ ليس فيها ميلٌ مستقيمٌ، م.

الطبيعي، او نحو الوضع المطلوب، مع ملازمة المكان الطبيعي، واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة، بان يقال: الطَّبَاعُ الْمُتَخَالِفَةُ لا تقتضى من حيث هي مُتَخَالِفَةُ شَيْئاً واحداً، و الشيعُ عرض بذلك فى قوله: «لاستحقاق كُلِّ جسمٍ مكاناً خاصاً بحسبه و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر».

و نعود الى تقرير المطلوب، فنقول: ثمّ حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصّورة الثّانية الّتى هى الكائنة فى مكانٍ غريبٍ او لا يكون، بل يكون فى مكانها الطبيعي، و على التّقدير الاول، يلزمُ ان تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً الى مكانه الطبيعي، و على التّقدير الثّانى يلزمُ أنّه قد كان فى هذا المكان قبل ليس هذه الصّورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الّذى مكانه هذا المكان، و أنّه قد زحمه و غلبه، و اخرجهُ من مكانه بالقسر حينئذٍ حتّى حصل هو فى مكانه هذا.

فاذن، الجسمُ المتمكّن فى هذا المكان بالطّبع قابلٌ بجوهره للنّقل من مكانه، و يلزمُ من ذلك ان يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ و الّا فكيف يخرجهُ عنه، و اّما قال: «فجوهر متمكّنٌ هذا المكان، قابلٌ للنّقل» و لم يقل: فهذا المتمكّن، لانّ هذا المتمكّن من حيث الشّخص، لم ينتقل، بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره و نوعه، فقد بان انّ كُلَّ كائن و فاسد، ففيه مبدءٌ ميلٌ مستقيم.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«فان تشكّكت و قُلّتَ يكون ذلك المتكوّن^(١) الصق الجسم الّذى انتقل الى صورته بالكون، فقد اوجبت لنوعيّته ان يقع خارج مكانه، فان اللصيق، ليس هو المكان بل الجار.»

الوهمُ هو ان يُقال: انتم اوجبتم الانتقال على كُلِّ كائنٍ فاسد، و ذلك ليس بواجبٍ، لانّ التّكوّن يمكن ان يقع على وجهٍ لا يحتاجُ فيه الى الانتقال و هو ان يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه مُلاصقاً للنّوع الّذى صار منه بل تكوّنه، كالجُزء من الماء المُماسّ لسطح الهواء، فانه اذا صار هواء، صار مُتصلاً بالهواء، فلا يحتاجُ الى ان ينتقل.

والتبنيه على الحقّ بان يُقال: اللاصقُ هو الذي يكونُ في مكانٍ يجاورُ مكان الملتصق، و مجاور الشيء غيره، فهو لم يكن حينئذٍ في ذلك المكان، فاذن انتقاله اليه واجبٌ و يتحقّق ذلك بان يُقال: مكانُ الملتصق، اما طبيعيٌّ للكائن او غيرُ طبيعيٍّ للكائن، و القسمةُ متردّدةٌ، و البيانُ المذكور بعينه عليهما عائِدٌ.

* اشارة *

«الجسمُ الذي في طباعه ميلٌ مستدير، يستحيلُ ان يكونَ في طباعه ميلٌ مستقيمٌ، لانّ الطّبيعة الواحدة، لا تقتضى توجّهاً الى شيءٍ و صرفاً منه، و قد بان ايضاً انّ المحدّد للجهات، لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعيّ، فلا ميلٌ مستقيمٌ فيه، فهو ممّا وجوده عن صانعه بالابداع ليس ممّا يتكوّن عن جسمٍ يفسدُ اليه او يفسدُ الى جسمٍ يتكوّن عنه، بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فعن «عدم» و اليه، و لهذا فانه لا ينخرقُ و لا ينمى و لا يستحيل استحالةً تؤثّر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّي الى فسادهِ.»

اقول: هذه الاشارة، مشتملةٌ على مسألتين؛ احديهما كليّة، و الثانية جزئية،

فالاولى انّ الجسم البسيط^(١)، يمتنعُ ان يجتمع في طباعه ميلان مستديرٌ و مستقيم، و برهانهُ ما مضى، و هو انّ الطّبيعة الواحدة، لا تقتضى امرين مختلفين، و عبّر عنه بعبارةٍ اخصّ بهذا الموضع و هو قوله: «لانّ الطّبيعة الواحدة، لا تقتضى توجّهاً الى شيءٍ» اى بالحركة المستقيمة: «و صرفاً عنه»، اى المستديرة.

و عليه سؤالٌ مشهور^(٢) و هو انّ الجسم الذي في طباعه، ميلٌ مستقيمٌ قد يقتضى

١. قوله: «الجسمُ البسيط»، اى الجسمُ الذي في طباعه ميلٌ مستديرٌ يمتنعُ ان يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المُستدير او في غير حاله، لما تقرّر انّ الطّبيعة الواحدة، لا يجوزُ ان تقتضى امرين مختلفين، و استدللّ الشيخ عليه بانّ الميل المُستقيم يقتضى توجّهاً الى جهةٍ و الميلُ المُستدير يقتضى صرفهُ عن تلك الجهة، و من المحال ان يكون الشيءُ مُصرفاً بالطّبع عمّا يتوجّه اليه بالطّبع، م.

٢. قوله: «عليه سؤالٌ مشهورٌ»، يمكنُ ان يوردَ على دليل الشيخ، بان يُقال: المحذورُ - و هو الانصرافُ بالطّبع عمّا يتوجّه اليه بالطّبع - امّا يلزمُ لو اجتمع الميلان في الجسم في حالةٍ واحدةٍ

و لو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالةٍ و ميلاً مُستديراً في أخرى، فلا يلزم المحذور.
و يُمكن ان يوردَ على دليل الشارح و يُقال: الطَّبيعةُ الواحدة، أمَّا لا تقتضى امرينِ مُختلفين بانفرادها، و أمَّا بشرطين، فربما تقتضى كما أنَّ الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه و السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز ان يقتضى ميلاً مُستقيماً في حالةٍ و مستديراً في أخرى. و اجاب عن هذا الايراد و لم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل بأنه لو اقتضى جسمٌ واحداً ميلاً مستديراً في احدى الحالتين و ميلاً مستقيماً في الأخرى، لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة و ذلك غيرُ جازٍ، فالإيرادُ ببقِ الّا على دليله.
و تقريرُ جوابه انَّ اقتضاء الحركة و السكون، يرجعُ الى شىءٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي، و أمّا اقتضاء الميل المُستدير و المُستقيم، فلا يرجعُ الى شىءٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي.

أما أولاً، فلانَّ اقتضاء الميل المُستدير، مغايرٌ لاقتضاء الحصول في المكان، اذ قد ينفكُ الحصول في المكان عنه في محدّد الجهات، و بالعكس في العناصر، و قد يجتمعان معاً كما في سائر الافلاك.

و أمّا ثانياً، فلانَّ المطلوب بالحركة المُستقيمة هو المكان، و المطلوبُ بالحركة المُستديرة هو الوضع، و المكانُ يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة، بخلاف الوضع، فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة، لانَّ كلَّ وضعٍ يفرضُ ان يكون مطلوباً بالحركة المُستديرة، يكون مهروباً عنه بالطبع، فالحركة المُستقيمة مستندةٌ الى الطبيعة و المُستديرة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقضاء الميل المُستقيم، ليس هو اقتضاء ميل المُستدير لتغاير المبدئين.

و اقول: السؤال بالحقيقة منعٌ، أمّا المنع بان يُقال لا نُسَلِّمُ انَّ الطبيعة الواحدة، لا يجوز ان تقتضى امرينِ مُختلفتين، و أمّا لا يجوز لو كان اقتضاها بانفرادها، أمّا اذا كان مع شىءٍ آخر، فعدمُ جواز اقتضاها امرين ممنوعٌ لأبد له من بيان، و أمّا النَّقض، فبالحركة و السكون، فلانَّ الطبيعة الواحدة تقتضيهما حالتين و هما امران مُختلفان، و ايضاً اذا لم يستند الميل المُستدير الى الطبيعة، فلا يلزم من اجتماع الميل المُستدير و المُستقيم اختلافٌ مقتضى الطبيعة و لا الانصراف و التوجه بالطبع، فيبطلُ الدليلان بالكلية.

- لا يُقال: نحن لا نقيّدُ الدليل بالطبع، بل نقولُ: الميلُ المستقيم، توجهٌ نحو جهةٍ، و الميل المُستدير انصرافٌ عن تلك الجهة، و يمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد، متوجّهاً

الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوزُ ان يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند احدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى؟ و ذلك لانَّ الطَّبيعة الواحدة، أتما لا تقتضى امرين بانفرادها؛ أما بحسب اعتبارين، فقد يقتضى الجوابُ عنه انَّ اقتضاء الحركة و السكون بالحقيقة شىء واحدٌ تقتضيه الطبيعة الواحدة و ذلك الشىء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط، فان كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء، يستلزمُ حركةً تحصلُهُ، و ان كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزمُ سكونًا، و معناه أنه لا يستلزمُ حركة، فهو اذن ليس بشىءٍ آخر، غير ما اقتضته أولاً، و أما الحركة المُستديرة فهو امرٌ مغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي، اذ قد يوجد احدهما منفكاً عن صاحبه، و قد يوجدُ معه، و ايضاً فى الامكنة مكانٍ طبيعيٍّ يطلبُهُ المتحرِّك على الاستقامة، و ليس فى الاوضاع وضعٌ طبيعيٌّ يطلبُهُ المتحرِّك على الاستدارة، و لذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة، بخلاف الأخرى، فاذن ليس مبدئهما شيئاً واحداً.

و اما المسئلة الجزئية، فهى انَّ محدّد الجهات، لا ميل مستقيمٍ فيه، و ذلك لوجهين احدهما انَّ فيه ميلاً مستديراً فيمتنعُ ان يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ^(١)، و الثانى أنه لا مبدء

الى جهةٍ و مُصرفاً عنها.

- لآناً نقول: اما ان يقيد التوجه و الانصراف بالطَّبع، او لا، فان قيّد لم يزال الاشكال، و ألاً انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المُدحرجة، و العجلة، م.

١. قوله: «و ذلك لوجهين، احدهما انَّ فيه ميلاً مُستديراً فيمتنعُ ان يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ»، اقول: اثبات وجود الميل المُستدير فيه، كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم، فلو توقّف عليه، لزم الدّور، و أتما اوقعهُ فى هذه الورطة لفظة «ايضاً»، حيث تخيل بما أنه استدلالٌ ثانٍ و ليس كذلك.

و الشيخ يريدُ ان يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك، كونها متحرِّك بالاستدارة ثابتٌ بشهادة الارصاد، فاذا ثبت انَّ ما فيه ميلٌ مستديراً لا يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ، ثبت انَّ لا ميل مستقيمٍ فيها، كما انَّ المُحدّد لما تقرّر ان لا يُفارق موضعه، تقرّر انَّ لا ميل مستقيمٍ فيه.

فقوله: «ايضاً»، اشارة الى ذلك، و الامامُ ايضاً تخيل ان اثبات الميل المُستدير فى المحدد لاثبات هذا المطلوب و ليس كذلك، بل لاثبات كونه متحرِّكاً بالفعل، فان الارصاد لا يدلُّ على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة، م.

مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، و لفظة «ايضاً» في قوله: «و قد بان ايضاً»، تدلُّ على أنّ الاستدلال بهذا الطريق، استدلالٌ ثان.

و قد تفرّع على هذه المسئلة، عدة مسائل؛ الاولى، انّ ايجاد محدّد الجهات من موجد، أمّا يكون على سبيل الابداع، اى لا عن شىءٍ لا على سبيل التكوّن عن شىءٍ. و الثانية، أنّه لا يفسد الى شىءٍ آخر يتكوّن عنه، و ذلك لامتناع الكون و الفساد عليه، ثم قال: «بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فعن عدم و اليه» و الفائدة فيه انّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك الاسم^(١) على الحدوث و الفناء ايضاً، اى على الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود، من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود و بعده، فبيّن الشيخ أنّه لا يمنع فى هذا الموضع اطلاق السكون و الفساد، بهذا المعنى على محدّد الجهات، بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول.

الثالثة، أنّه لا يجوزُ الخرق و الالتئام عليه و ذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة و اشار الى ذلك بقوله: «و لهذا لا ينخرق» و اشار بلفظة «هذا»، الى قوله: «لا ميل مستقيم فيه»، لا الى قوله: «لا يتكوّن و لا يفسد»، فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد^(٢)، من حيث الاصطلاح.

١. قوله: «انّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك لاسم»، يُطلقان على معنيين على حدوث صورة، و زوال صورةٍ أخرى، و على وجودٍ بعد عدمٍ و عدمٍ بعد وجود المنع من المعنى الاول، لا الثانى فانّ المُحدّد كائنٌ بمعنى أنّه موجودٌ بعد عدم، لانه محدثٌ حدوداً ذاتياً و لا يمتنع عليه العدم، بعد الوجود، لانه ممكنٌ بحسب الذات، م.

٢. قوله: «فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد»، قال الامام: ظاهر الكلام هيئها مشعرٌ بان يكون قوله: «لهذا» اشارة الى امتناع الكون و الفساد، و وجهه بانّ الخرق عبارة عن الانفصال و اذا انفصل الجسم يفسد الجسميّة التى كانت و يتكوّن جسميتان آخريان فهو يتضمّن الكون و الفساد، و كذلك النّمؤ، لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتّصاله ذلك، و كذا الاستحالة المؤدّية الى فساد الجوهر.

فهذه الاحكام، متفرّعة على امتناع الكون و الفساد، و اشار الشارح بقوله: «لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح»، الى انّ هذا التفرّيع، ليس بصحيح لانّ الاصطلاح فى الكون و الفساد على حدوث الصّورة النوعيّة و زوالها لا على حدوث صورةٍ مطلقاً و زوالها،

الرابعة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكميّة، لأنها لا توجد ألبعد حركة الاجزاء على الاستقامة، و اشار الى ذلك بقوله: «و لا ينمي»، فإنّ التّماء هو الازدياد الطبيعي للجسم، بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه، و الذّبول ضده، و كذلك التخلخل و التكانف، فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه.

الخامسة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكيفيّة، و اشار اليه بقوله: «و لا يستحيل»، ثم قيدهُ بقوله: «استحالة تؤثّر في الجوهر، كتسخن الماء المؤدّي الى فساد»، و كون الهواء منه، لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النّظر، فاقصرَ على ذلك و اعرض عمّا يحتاجُ فيه الى بيانٍ ايسر، لأنّه داخلٌ في كلامه بالعرض .

و الغرضُ من ايراد هذه المسائل، التّنبيه على انّ محدّد الجهات، لا يجوزُ عليه من اصناف الحركات ألب الحركة الوضعيّة ، و يتبيّن من ذلك ايضاً انّ الحركة الاينيّة المستقيمة، اقدم من الحركة في الجوهر^(١) الّذي هو الكون و الفساد بحسب الصّورة التّوعية، الخرق و الالتيام بحسب الصّور الجسميّة عند القائلين بها، و اقدمُ من الحركة في الكمّ، و الحركة في الكيف، لأنّ امتناع وجود المستقيمة، مستلزمٌ لامتناع وجود كلّ واحدةٍ من تلك، و قد تبين من قبل انّ الوضعيّة المُستديرة اقدمُ من المُستقيمة^(٢)، فاذن

بقوله: «لهذا» اشارة الى انتفاء الميل المستقيم، لا الى امتناع الكون و الفساد، م.

١. قوله: «انّ الحركة الاينيّة المُستقيمة اقدمُ من الحركة في الجوهر»، اي بالطبع لأنّه تبين الحركة في الجوهر، و هي له «للكون و الفساد»، او «الخرق و الالتيام»، يستلزمُ الحركة المُستقيمة فانتهاء الحركة المُستقيمة يستلزمُ انتفاء الحركة في الجوهر و لا عكس فيكونُ الحركة المُستقيمة متقدّمةً عليها تقدّماً بالطبع، لأنّ التّقدّم الطّبيعي، هو ان يكون المتأخّر بحيث يلزمُ من انتفاء المتقدّم انتفائه من غير عكس، كما قالوا: الجنس مقدّمُ الطّبع على الفصل، لأنّه يلزمُ من انتفاء الجنس انتفاء الفصل و لا ينعكس، و كذلك هيئنا، و أمّا قوله: «عند القائلين بها»، فهو احترازٌ عن قول المحقّقين، لا حركة في الجوهر، فإنّ المادّة لو كانت متحرّكة في الصّورة لكان لحركاتها أوّل و وسطٌ و آخرٌ، و الصّورة أمّا تتحصّلُ في انتهاء الحركة فيكونُ المادّة في الاوّل و الوسط خاليةً عن الصّورة هذا خلفٌ، م.

٢. قوله: «و قد تبين من قبل انّ الوضعيّة المُستديرة اقدم من المُستقيمة» الّذي سبق انّ المُحدّد

صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المُستديرة.
واعلم ان جميع الاحكام المذكورة، ثابتة لما توجد فيه الحركة المُستديرة من
المساويات و ان لم يتعرض الشيخ لذلك.

* تنبيه *

«الاجسام التي قبلنا، نجد فيها قوى مهيأة، نحو الفعل، مثل الحرارة والبرودة والذغ والتخدير، و مثل طعوم و روائح كثيرة.»
لما تكلم على الاجسام المطلقة و الاجرام الفلكية، اراد ان يتكلم ايضاً على
العنصرية^(١)، فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل و تفعلُ هذه الاجسام بها،
و لا توجد خالية عن اجناسها، و هي اوائل الملموسات، و وسم الفصل بـ«التنبيه» لانه
احال بيان ذلك على الاستقراء و اعتبار احوالها المُدركة بالحس و التجربة.

متقدّم على حركات الاجسام ذوات الجهة، واما ان يكون حركته متقدّمة على حركاتها، فلا غاية
ما في الباب ان حركته مع الزمان لكن تقدم ما مع المتقدّم معيةً زمانيةً غير لازم، م.
١. قوله: «اراد ان يتكلم ايضاً على العنصرية»، لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام العنصرية
قوى مهيأة نحو الفعل و قوى مهيأة نحو الانفعال، و عددٌ منها قوى، و جب البحث عن ثلاثة امور،
عن معنى القوى، و عن معنى المهيأة نحو الفعل و الانفعال، و عن تلك القوى المعدودة.
فشرح الشارح و قال: المراد بالقوى هنا الكيفيات، و بالمهيأة اعداد موضوعاتها للفعل او
الانفعال، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل و لا المنفعل، بل الفاعل موضوعاتها، اي
الاجسام التي قامت الكيفيات بها، و كذا المنفعل، فالمحرّق هو النار لا الحرارة و المحترق هو
الظن لا القوة القائمة به، لكن الاجسام انما تنهيا و تستعدّ للفعل و الانفعال، لاجل الكيفيات
القائمة بها، فهي معدة للاجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادئ التغيير و التغير.
ثم من قوله: «و الحرارة و البرودة، كيفيتان ملموستان»، شروع في بيان قوى المعدودة، واما
قوله: «اي من المركبات» انما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجتمع المختلفات و تفرق
المتشابهات في البسائط، فان النار اذ اثر في الماء تصاعد منه بخارات و ليست هي الّا
الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصيرُ هواء و اذا تصاعد استصحب
بعض الاجزاء المائية الخلوطة به، م.

فقوله: «الاجسامُ التي قبلنا» اي العنصريّات، وقوله: «نجدُ فيها»، اي نُدرِكُ بالاعتبار والاستقراء وقوله: «و مهياًةً نحو الفعل»، فالقوى، قد مرَّ أنّها مبادئ التغيّرات، و هي بحسب ماهيّاتها، قد تكونُ صوراً و قد تكونُ كيفيات، و المراد ههنا الكيفيات، و تهيأها نحو الفعل، هي ان تجعل موضوعاتها معدةً للفعل، فإنّ الفاعل بها، هو موضوعاتها، فالقوة المهيةة نحو الفعل، كيفيةٌ يصيرُ بها موضوعها معدةً للتأثير في شىءٍ آخر، فهي مبدءٌ للتغيّر، و القوة المهيةة نحو الانفعال، كيفيةٌ يصيرُ بها موضوعها معدةً للثأثر عن شىءٍ آخر، فهي مبدءٌ للتغيّر.

و الحرارةُ و البرودة، كيفيتان مملوستان، و قال القدماء في تعريفهما: انّ الحرارة كيفيةٌ من شأنها احداث الخفة و التخلخل، و جمع المتجانسات و تفریقُ المختلّفات، اي من المركّبات دون البسائط، و البرودة كيفيةٌ من شأنها ان تفعل مقابلات هذه الافعال. و ذهب الشيخ في «الشفاء» و غيره من الكتّاب انّ المحسوسات، لا يجوزُ ان تعرف بالاقوال الشارحة، لانّ تعريفاتها^(١)، لا يُمكن ان تشتمل الآ على اضافاتٍ و اعتباراتٍ

١. قوله: «لانّ تعريفاتها»، اي لانّ تعريفات المحسوسات، لا يُمكن الآ بالاضافات، كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة، و اعتبارات لازمة، كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل في تعريف النار، و ههنا نظراً لانه ليس يدلُّ الآ على انه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات، و التعريفُ اما هو للماهية الكلية.

و الجوابُ انّ الاحساسَ بالجزئى، كافٍ في ادراك الكلى، فانّ الحاسة اذا احست بالجزئى و انطبع صورته في خزانة الخيال، تصرّف النفس فيها، حتّى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدةً لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور، فحصول الجزئيات كافٍ في تصوّر الكلى، فلا يحتاج الى التعريف.

و اما «اللذغ»، فكحرارة الماء المُفرط الحرارة، اذا صبّ على عضوٍ تفرقُ اتّصاله تفرقاً مُتقاربُ الوضع، حتّى لا يحسّ الآ بالم الجملة.

و اما «التخدير»، فهو تبريدُ العضو، و هذا يُنافى قوله فيما بعد: «فظاهرُ انّ هذه الكيفيات»، لانّ التبريد من مقولة ان يفعل، لا من الكيف، و لعلّ المراد البرودة المُخدّرة، كما انّ المراد باللذغ، الحرارة اللذاعة.

و اما «الطعموم»، فبسايطها تسعةً لانّ الجسم الحامل للطعم، اما ان يكون لطيفاً، او كثيفاً، او معتدلاً

لازمة لها، لا يدلُّ شيء منها على ماهياتها بالحقيقة، وهى لا تفيدهُ فى تعريفها ما يُفيد الاحساس بها.

وذلك هو الحقُّ واما اللذغ، فقد عرّفه الشيخُ فى «القانون» بأنّه كَيْفِيَّةٌ نفاذَةٌ جدًّا لطيفةٌ تحدثُ فى الاتّصال تفرّقاً كثير العدد، مُتقارب الوضع، صغيرُ المقدار، فلا يحسُّ كلُّ واحدٍ بانفراده، و يحسُّ بالجملة كالوجع الواحد.

وامّا التّخدير، فقال: هو تبريدُ العضو، بحيث يصيرُ جوهر الرّوح الحاملة، قوة الحسِّ و الحركة اليه، بارداً فى مزاجه غليظاً فى جوهره، فلا تستملها القوى التّفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك، فلا تقبل تأثير القوى التّفسانية، و ظاهرُ أنّ هذه الكيفيات، فعليةٌ و أنّ اللذغ يفعلُ ما يفعلُ لفرط الحرارة المُقتضية للنفوذ و اللطف، و إنّ التّخدير، يفعلُ ما يفعلُ بفرط البرودة المُقتضية لجمود الرّوح، و هما تبعان للحرارة و البرودة، و أنّما خصّهما بالذّكر، لأنّهما ابلغُ الكيفيات المنتمية الى الحرارة و البرودة فى بابهما، ليُقاس سائر ما يشبههما عليهما.

وامّا الطّعوم، فقد قيل: أنّها تسعةٌ هى الحلاوة، و الدّسومة، و الحموضة، و الملوحة، و الحرافة، و المرارة، و العفوصة، و القبض، و التّفاهة، و أنّها تحدثُ من تأثير الحارّ و البارد،

و الفاعلُ فى الثلاثة اّما الحرارة، او البرودة، او القوّة المُعتدلة، فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدث الحرافة، و فى الكثيف حدثت المرارة، و فى المُعتدل حدثت الملوحة.

البرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة، و فى الكثيف حدثت العفوصة، و فى المُعتدل حدثت القبض، و القوّة المُعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدّسومة، و فى الكثيف حدثت الحلاوة، و فى المُعتدل حدثت التّفاهة الغير البسيطة، و نحنُ نقول: لا شكّ أنّ العفوصة قبض اشدّ لأنّ القابض يقبضُ ظاهر اللسان و العفصُ ظاهره و باطنه، فاختلف الطّعوم بحسب الشّدّة و الضّعف، اّما ان يقتضى اختلافهما بالتّوابع او لا، فان كان مُقتضياً اختلاف التّوابع، فالطّعوم البسيطة غير متناهية لأنّ كلُّ نوعٍ من هذه الانواع، له مراتبٌ غير مُتناهية فى الشّدّة و الضعف، كما فى الحلاوة و الحموضة و غيرهما، و ان لم يكن مُقتضياً للاختلاف التّوابعى، فلا يكون العفوصة و القبض نوعين، بل نوعاً واحداً، اذ لا اختلاف بينهما اّلا بالشّدّة و الضعف.

وامّا قوله: «و على ما هو المشهور فى كُتُب الطّب»، مشعرٌ بأنّه من المباحث الطّبيّة و ليس كذلك بل من المباحث الطّبيعيّة على ما هو مذکورُ فى الكُتُب الحكميّة، م.

و المتوسِّطُ بينهما في الكثيف و اللطيف، و المتوسِّطُ بينهما بحسب الازدواجات المُمكنة بينها على ما هو المشهور في كُتُب الطَّب.

و اَمَّا الرِّوَانِح، فكَثِيرَةٌ بَخِيثٌ لَا يُرْجَى حصرها، و لذلك لم يتعرَّض لها، لكنَّها جميعاً فعليتان لانفعالٍ مُشعري الذَّوق و السَّمَّ عنهما، و التَّأَمُّلُ في الطَّبَائِعِ المُمتزجات، يحقِّقُ استناد الجميع الى الكيفيات الاول.

و اَمَّا قال الشيخ: «و مثل طعوم و روائح كثيرة»، و لم يقل: و مثل الطَّعُومِ و الرِّوَانِحِ، لانَّ التفاهة من الطَّعُومِ، لا يحسُّ بتأثيرها في الذَّوقِ، و قيِّد الرِّوَانِحِ بالكثرة لانَّها غيرُ منحصرةٍ.

قوله: «و قوى مهياة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرُّطوبه، و البيوسه، و اللين، و الصَّلابة، و اللزوجة، و الهشاشة، و السَّلَاسَة.»

قسَّم الانفعال الى السريع و البطيء، لئلا تتشكَّك في الصَّلابة و امثالها في اسنادها الى الانفعال لانَّها ليست ممَّا لا يفعل موضعه، بل هي ممَّا يفعلُ بطيئاً، و الرُّطوبه قد فسرها الشيخ^(١) بانَّها كَيْفِيَّةٌ تقتضى سهوله التفرق و الاتِّصال و التَّشكُّل، و البيوسه بما يُقابلها و

١. قوله: «الرُّطوبه قد فسرها الشيخ»، قال في «الشفاء»: بعضُ الاجسام الرُّطبة الجوهر، كالماء اذا فتشنا احواله نجدُ فيه التصافاً بما يمسه، و سهوله التَّشكُّل بغيره، فالجمهورُ ظنُّوا انَّ الرُّطوبه هي الالتصاق، و ليس كذلك و اَلَّا لكان ما هو احد التصافا رطب فيلزمُ ان يكون الذَّهْنُ و العسل اربط من الماء.

فقال الامام: هذا اَمَّا يلزمُ لو عرف الرُّطوبه بنفس الالتصاق، لكنَّها عبارةٌ عن سهوله الالتصاق بالغير مع سهوله الانفصال عنه، و لا شكَّ انَّ الماء في هذا المعنى اكمل من الذَّهْنُ و العسل، و نقول: الاكمليةُ في سهوله الالتصاق ممنوعهٌ بل انَّها مُتساويةٌ في سهوله الالتصاق، و اَمَّا سهوله الانفصال، فغيرُ متحققةٌ فيها قطعاً، بل الذَّهْنُ و العسل اعسر انفصالاً من الماء.

و الحاصلُ انَّ الرُّطوبه ان فسرت بالالتصاق، يلزمُ ان يكون الذَّهْنُ و العسل اربط من الماء، كما ذكر الشيخ، و ان فسرت بسهوله الالتصاق، يلزمُ ان يكون مُتساويين الماء في الرُّطوبه لتساويهما في سهوله الالتصاق، فلم يبق الرُّطوبه اَلَّا سهوله التَّشكُّل، فالرُّطوبه هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التَّشكُّل بالغير سهل التَّرك له.

و اَمَّا قوله: «فليس ذلك تعريفاً لها»، فهو جوابُ سؤال: اَنكُم نقلتُم عن الشَّيخِ اَنَّهُ لا يجوزُ تعريف

ليس ذلك تعريفاً لهما، لأنه لو اراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة؛ بل السبب فيه، أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة، ولذلك لا يُطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون البيوسة بحسب ذلك، هي الجفاف، وقد طال البحث بين اهل العلم فيه.

و ذكر الشيخ في «الشفاء» أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه ان يتبلّ، ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع، لأنه لا يُريدُ هيهنا تعرّض للبحث، ولذلك يأمر بالتأمّل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية^(٢) وأما اللين^(٣)،

الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة، فكيف عرفت الرطوبة وهي من المحسوسات، اجاب ان ذلك ليس تعريفاً لها، بل تفسيراً للفظ، والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق، حتى لا يطلقون الرطب على الهواء، اذ ليس فيه التصاق بالغير، فنبه الشيخ على خطاهم بتفسير اللفظ، ولا يُنافي ذلك بداهة مفهومه.

وأما قوله: «و الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة»، فهو خطأ في النقل، لأن الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال: الرطوبة قد يقال للبلّة وقد يقال للكيفيّة وكلاهما في الرطوبة الكيفيّة، ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه إلا أن رطوبة الكيفيّة عندهم، كفيّة الالتصاق، وعندنا كفيّة التشكّل، م.

١. قوله: «و ذكر الشيخ في «الشفاء» أن البلّة هي الرطوبة»، في «الشفاء» ان هيهنا رطباً ومبتلاً ومنتقياً، فالرطب الجوهر، هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة، والمبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهر، والمُنتقع ما يكون نافذاً في باطنه، والجاف بازاء المبتل، كما ان اليابس بازاء الرطب.

وأما قوله: «و لم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لأنه لا يُريدُ هيهنا ان يتعرّض للبحث»، فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة والبيوسة هي البلّة والجفاف، فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث، م.

٢. قوله: «و لا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية»، تفسير الامام أنه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمّل فيما مرّ من قوله: «نجد فيها»، لأن الوجدان لا يكون إلا بالتأمّل، وفيما يأتي في قوله: «ثم أنك اذا فتشت واجدت التأمّل» أما البيان القياسي،

فمثل ان قال انّ النَّاسَ اتَّفَقُوا على انّ الرُّطْبَ اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التَّشَتَّتِ و لو لا انّ الرُّطْبَةَ كَيْفِيَّةُ الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فانّ الهواء اذا اختلط بالتراب لا يُفِيدُ استمساكاً عن التَّشَتَّتِ، واما المُناقِضَةُ فكما قال لو كانت الرُّطْبَةَ كَيْفِيَّةُ سَهولَةُ التَّشَكُّلِ، لكان النَّارُ رطباً لسهولة قبولها التَّشَكُّلَ الغريب.

وهُما مزيفان؛ اَمَّا الاوَّلُ فَلانَّهُم لم يَتَّفَقُوا على انّ الكَلُّ رطبٌ يختلطُ باليابس، يفيدُ الاستمساك، بل ذلك انما هو بعضُ الاجسام الرُّطْبَةِ و اليابسة، واما الثَّانِي، فلا نُسَلِّمُ انّ النَّارَ سهلُ التَّشَكُّلِ بالاشكال الغريبة، و الشيخ قد صرَّحَ في «الشفاء» بذلك، ثم انّ ما يدلُّ على انّ الرُّطْبَةَ لا يجوزُ ان يكون كَيْفِيَّةُ سَهولَةُ الالتصاق انّ التُّرابَ المسحوق، غاية السَّحْقِ سهلُ الالتصاق بكلِّ شَيْءٍ و ليس برطب، م.

٣. قوله: «و اما اللين»، كما في العجين: «فينتقلُّ عن وضعه» بالنَّصْبِ، اى لا يكون لِقَوايمِهِ سِيلاناً حَتَّى يَنْتَقِلَ عن وضعه: «و لا يمتدُّ كثيراً»، احترازٌ عن الزَّججِ، كما في النَّاطِفِ.
قال الامام: الجِسْمُ اذا كان يتظامن و ينغمزُ تحت الاصبع او ما يجرى مجراها، يُقالُ انَّهُ لين، و هُنَاكَ امور؛ الانغماز و هو الحركة الحاصلة في سطحِهِ، و شكلُ التَّغْيِيرِ الَّذِي يحدث فيه مُقارناً لتلك الحركة، و استعداد الانغماز.

و اذا لم يتظامن الجِسْمُ تحت الاصبع، يُقالُ: انَّهُ صلبٌ، و هُنَاكَ ايضاً امور؛ عَدَمُ الانغماز، و بقاء شكل سطحِهِ - كما كان - و استعدادُ عَدَمِ الانغماز، و ليس اللين و الصَّلابةُ الا الاخيرين، فرجع حاصلُ البَحْثِ الى انّ اللين، هو الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يكون الجِسْمُ مُستعدّاً للانفعال عن الشَّكْلِ الحاضر، و الصَّلابةُ هي الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يكون الجِسْمُ مُستعدّاً لعَدَمِ الانفعال عن الشَّكْلِ الحاضر، و هو الَّذِي ذكره الشيخ في تفسير الرُّطْبَةِ و اليبوسة، فلا يكون بينهما فرقٌ.

و اجاب بانّ الفرق من وجوه؛ اَحدُهُما انّ الرُّطْبَةَ و اليبوسة من الكَيْفِيَّاتِ المحسوسة الملموسة، و اللين و الصَّلابةُ من الكَيْفِيَّاتِ الاستعدادية، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلاً عن انّها ملموسة، و فيه نظرٌ لانّ «اللين» و «الصَّلابةُ»، ليسا نفس استعداد الانغماز و عدمه، لانّ استعداد الشَّيْءِ من مقولة الاضافة و ليستا منها، بل هُما معروضات الاستعداد، و لا نُسَلِّمُ انّ معروضه ليس بمحسوسٍ لجواز ان يكون كَيْفِيَّةً محسوسةً يفرضها هذه الاضافة، فلهذا عَدَمُ بعضُهُم، من الكَيْفِيَّاتِ الملموسة.

و ثانيها، انّ اللين و الرُّطْبَةَ و اليبوسة، حقايق متغايرةٌ مدركةٌ بالحسِّ و التَّجْرِبَةِ، و ما ذكر في

فقال: أنه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشىء بها قوامٌ غيرُ سيّال. فينتقلُ عن وضعه و لا يمتدُّ كثيراً و لا يتفرّقُ بسهولة و أنّما يكون قبول الغمز من الرطوبة، و تماسكه من البيوسة و الصلابة ما يقابلها.

و قال الفاضل الشارح: قيلَ اللينُ ما ينغمزُ تحت الاصبع - مثلاً - فهناك امورٌ ثلاثة؛ احدها الحركة، و الثانى التشكل، و الثالث استعداد قبول الانغماز، و ليس اللين اّلا الاخير، و كذلك قيل: الصلبُ هو الذى لا ينغمز، و هناك ايضاً امورٌ ثلاثة؛ الاولُ عدم الانغماز، و الثانى بقاء الشكل، و الثالث المقاومة.

و ليس الصلابة هى المقاومة، لانّ الهواء المنفوخ فى الرّق، يقاوم و ليس بصلبٍ، فاذن الصلابة هى الاستعدادُ الشديداً، نحو اللانفعال، فرجعَ حاصل البحث الى انّ «اللين» و «الصلابة» كفيّتان يكونُ الجسمُ بهما مُستعدّاً للانفعال و عدمه، عن الشكل الحاضر، و هذا هو الذى ذكره الشيخ فى تقصير الرطوبة و البيوسة، فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره.

تعريفاتها، أنّما هو آثارها، لتعقل ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعضٍ، و ليس اللين هو قبول الانغماز، و لا الرطوبة سهولةُ الشكل، بل هما لازمان لهما، يُفسّران بهما على ضرب من التجوّز فاتّحادهما فى اللازم، لا يستلزم اتّحادهما فى الحقيقة، و اليه اشار بقوله: «و الشيخ أنّما ذكر آثارهما الخ».

و ثالثها، أنّ معنى الرطوبة جزءٌ من معنى اللين، لانّ معنى اللين، اعتبر فيه قبول الانغماز من الشكل، و القوام الغير السيّال، و ان لا يمتدُّ كثيراً و لا يتفرّق بسهولة، و قبول الانغماز، هو معنى الرطوبة و الفرق بين معنى الكلّ و الجزء ظاهرٌ.

و رابعها، أنّ معنى اللين، مشتملٌ على عدم التفرّق بسهولة، و معنى الرطوبة على سهولة التفرّق و الاتّصال، فظهر الفرق، و أنّما معنى اللين، يشتملُ على عدم التفرّق بسهولة، لانّ اللين عبارةٌ عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيّال و عدم التفرّق بسهولة، و هذا المعنى يتضمّن عدم سهولة التفرّق.

و فيه نظرٌ لانّ احد الفرقين، غير صحيح لانّ سهولة التفرّق و الوصل اّما ان يعتبر فى مفهوم الرطوبة اولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين، فلا يصحُّ الفرق الثالث، و ان لم يعتبر لم يصحَّ الفرق الرابع لانه مبنيٌّ على اعتبار سهولة التفرّق فى مفهوم الرطوبة، م.

واقول: «الرطوبة» و «اليبوسة»، تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة، و «الصلابة» و «اللين» لا ينتسبان الى المحسوسات، بل الى الكيفيات الاستعدادية، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات.

و الشيخ أما ذكر آثارهما في تفسيرهما، لتعقل ماهيتهما عند تصوّر جميعها، و أما الرطوبة و اليبوسة، فما عرّفهما، لكونهما محسوسين، بل ذكر معنى الفاظهما، لئلا يقع الاشتباه بينهما و بين ما يجري مجراهما، و قد صرح في «الشفاء» بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل، لأنها غير اضافية، و سهولة التشكل اضافية، و أنها إنما يفسرُ بها على ضرب من التجوز، و ايضاً اسمُ الشيء الذي يتركبُ مفهومه، لا يُطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المُسمى، و استعداد الانغماز مع وجود القوام، غير السّيال، و عدم التفريق بسهولة، غير استعداد قبول التفريق و الاتصال بسهولة، فمعنى اللين عند الشيخ، ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل.

و أما اللزوجة، فعلى ما ذكره الشيخ كفيّة تقتضى سهولة التشكل، مع عسر التفريق، و الشيءُ بها يمتدّ متصلاً، و تحدثُ من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، و «السلاسة» و «الهشاشة»، اسمان لما يقابلهما^(١) و ظاهرُ أنّ هذه الاربعة، ينتمى الى الرطوبة و اليبوسة، و هما تقتضيان كون الشيء معدّاً نحو انفعالٍ ما.^(٢)

١. قوله: «و السلاسة و الهشاشة، اسمان لما يقابلهما» و هي كفيّة يقتضى سهولة التشكل و سهولة التفريق، و ذلك لكثرة اليابس و قلة الرطب، مع ضعف المزاج، م.
٢. قوله: «و هما يقتضيان كون الشيء معدّاً نحو انفعالٍ ما»، لقابلٍ ان يقول: المزاجُ مبنى على تفاعل الكيفيات الاربعة و ليس معناه كما علمت ان نفس الكيفيّة فاعلة او منفعة، بل الفاعل و المنفعل الجسم بتوسط الكيفيّة، فيكون الجسم بتوسط كلّ كفيّة منها فاعلاً و بتوسط الآخر مُنفعاً، و كلّ منها كفيّة فعلية و انفعالية فتخصيص الحرارة و البرودة بكونهما فعلتين، و الرطوبة و اليبوسة بكونهما انفعاليتين، تخصيص بلا مخصّص.

فقول في جوابه: نعم، كذلك أآ أنّ الفعل بتوسط الحرارة و البرودة، اظهر كما أنّ الانفعال بتوسط الرطوبة و اليبوسة اظهر، و لهذا لم يفسر الحرارة و البرودة أآ باللوازم الفعلية من احداث الخفة و التخلخل و الجمع و التفريق، و لم يفسر الرطوبة و اليبوسة أآ باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفريق و الاتصال، م.

قوله: «ثم إذا فتشتَ ووجدتَ التَّأمِلِ ووجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة، ألا الحرارة، والبرادة، والمتوسط الذي يستبردُ بالقياس الى الحارّ ويستسخنُ بالقياس الى البارد، واعنى بهذا، أنك تجدُ في كُلِّ بابٍ منها، اذا اعتبرته ان جسماً يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون و لا لونَ فيه و لا رائحةً و لا طعم، او وجدتهُ منتمياً الى الحرارة و البرودة^(١)، مثل اللذغ و التَّخدير، و كذلك الحال في الهيئات المُعدَّة للانفعال، فان التفتيش، يلزمُ اجسام العالم التي تلينا رطوبةً او يبوسةً، لانها اما ان يسهل تفرّقها و اتّصالها و تشكّلها و تركبها للشكل من غير مُمانعةٍ، فتكون رطبةً، او يعصب، فتكون يابسة.

و اما التي لا يُمكن فيها ذلك اصلاً، فكغيرها من الاجسام، و اما سائرُ ما يشبه ذلك، فقد يعرى عنه جسمٌ او ينتمى الى هاتين انتماء اللين و الصلابة و اللزوجة و الهشاشة و غير ذلك.»

الاجسامُ العُنصريّة^(٢)، قد تخلو عن الكيفيات المُبصرة و المسموعة و المشمومة و

١. قوله: «او وجدتهُ مُنتمياً الى الحرارة و البرودة»، عطفٌ على قوله: «انك تجدُ في كُلِّ بابٍ منها اذا اعتبرتهُ» يعنى: اذا اعتبرتَ كُلَّ بابٍ من القوى الفعالة غير الحرارة و البرودة، تجدُ ان جسماً يوجد عديماً لجنس ذلك اليها او تجدُ ذلك منتمياً الى الحرارة و البرودة، فالمرادُ بكُلِّ باب، بابٍ منها كُلُّ كَيْفِيَّةٍ فعليّةٍ غير الحرارة و البرودة، حتّى ان كُلَّ كَيْفِيَّةٍ غيرهما، فاما ان يكون تلك الكيفيّة منتمياً اليها او يوجدُ جسمٌ يعرى عنها، م.

٢. قوله: «الاجسامُ العُنصريّة»، الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواسّ خمسةً، و الاجسام قد تخلو عن اربعة اقسامٍ، منها حتّى يوجد جسمٌ خالٍ عن الكيفيات المُبصرة، و جسمٌ خالٍ عن الكيفيات المسموعة، و جسمٌ خالٍ عن الكيفيات المشمومة، و جسمٌ خالٍ عن الكيفيات المدوّقة، بخلاف الكيفيات الملموسة، فانه لا يوجدُ جسمٌ خالٍ عنها، و ذلك لان احساس كُلِّ من الحواسّ الاربعة، لا يتحقّقُ الاّلاّ بجسمٍ يتوسّطُ بينها و بين المحسوس كالهواء، فانّ الابصار و السّمع و السّم بتوسطه و الماء.

فانّ الدوّق بتوسطه و ذلك الجسمُ المتوسّطُ يمتنعُ ان يكون متكيفاً بتلك الكيفيّة المحسوسة لامتناع ان يتوسّطُ الشئ بين نفسه و غيره مثلاً الواسطة بين الذائقة و الدوّقُ يجب ان تكون خاليةً عن ساير الكيفيات المدوّقة و الاّ لكان الشئ آلةً لنفسه، و اما الملموسات، فلا تحتاج الى

المذوقة، والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات، انما يكون بتوسط جسم ما، كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره، فاذن كل واحدة من هذه الحواس، لا تُدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خالياً عما تدركه هي، وتلك الاجسام، لا تخلو عن الملموسة، لانها لا تحتاج الى متوسط، وايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس، فلذلك سُميت الملموسات بـ«اوائل المحسوسات».

ثم التأمّل والاستقراء، يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين الملموسات؛ احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي، والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي، والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها، واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين، فلذلك سُميت هذا الكيفيات «اوائل الملموسات»، وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض، فتتولد منها المركبات، والفاظ الكتاب ظاهرة، والمراد من قوله: «و اما التي لا يمكن فيها ذلك»، هو الفلكيات.

* تنبيه *

«فالجسم البالغ في الحرارة بطبيعته هو «النار»، والبالغ في البرودة بطبيعته هو «الماء»، و البالغ في الميعان، هو «الهواء» والبالغ في المجمود هو «الارض».

اراد ان يُشير الى ان العناصر اربعة و يعينها، ولما كان لها بعد كونها اجساماً طبيعياً اعتباراً، منها انها اسطقسات المركبات، ومنها انها اركان يتحصّل بنضدها عالم الكون والفساد.

وبالاعتبار الاول، يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب، ويستدل بذلك على عدتها^(١) وبالاعتبار الثاني يبحث عن

متوسط فلا يخلو الاجسام عنها، و اما قوله: «و ايضاً» فهو اشارة الى حكم آخر: ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس، فلذلك، اي لما ذكر من الحكيمين و هما ان الملموسات تعم الاجسام، و ان اللمس يعم الحيوانات، سُميت بـ«اويل المحسوسات»، م.

١. قوله: «و يستدل بذلك على عدتها»، فيقال: العنصر اما بارد و اما حار، و كل منهما اما رطب

احوالها بحسب امكنتها المترتبة و ما يجرى مجراها، و يستدلُّ بذلك عليها ايضاً^(١) و هذا الفصل، يشتملُ على الاستدلال باعتبار الاول.

و قد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل، ابى نصر الفارابى، فأنه قال في مختصره له يُعرفُ بـ«عيون المسائل» بهذه العبارة: و الجسمُ الشديداً الحرارة بطبعه هو النار، و الشديداً البرودة بطبعه هو الماء، و الجارى هو الهواء و الشديداً الانعقاد هو الارض. فنقول فى تقريره: قد ظهر ممّا مرّ، انّ كلّ واحدٍ من هذه الاجسام، لا يخلو عن كفتين احديهما فعلية، و الأخرى انفعالية، و بيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور، لكن لما كان اثباتُ بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرّح به الشيخ فى «الشفاء» و كان المؤثرُ عنده فى هذه الموضع بناءً الكلام على المشاهدة و الاحكام التى لا تدفع، لا على التعمق فى البحث، اقتصر على الاستدلال ما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات، و اذا وجد الفعليتين فى الجسمين اللذين هما اشدّ تعادياً من الجميع، اعنى النار و الماء اظهر، و الانفعاليتين فى الباقيين اظهر.

ميّز بينهما باسناد كلّ واحدةٍ من هذه اليها، و بدء بالنار فنّبّه بقوله: «البالغ فى الحرارة»، على كون الحرارة كيفية تشتدّ و تضعف، لا صورة تقوم بجورها الذى لا يختلف و اشار بقوله: «بطبعه» الى مصدر تلك الحرارة، اعنى الصورة المنوعة، و اورد القضية فى صيغة تدلُّ على مساواة طرفيها، ليعلم انّ هذا القول مُميّزٌ للنار عمّا سواها و معرّفٌ لما هيّتها، و كذلك فى الثلاثة الأخرى، و أمّا عبّر عن الرطوبة و اليبوسة بالميعان و الجمود، لوقوع

او يابس، فضرب الاثنين فى الاثنين اربعة، م.

١. قوله: «و يستدلُّ عليها ايضاً» اى على عدتها ايضاً بانّ المنصرّ اما خفيفٌ او ثقيلٌ، و الخفيفٌ اما خفيفٌ مطلقٌ و هو النار، او بالاضافة و هو الهواء، و الثقيلٌ اما ثقيلٌ اما ثقيلٌ بالاطلاق و هو الارض، او بالاضافة و هو الماء.

و قال: «و هذا الفصلُ يشتملُ على الاستدلال بالاعتبار الاول»، و ثانياً اقتصر على الاستدلال. و المراد طلبُ ما يدلُّ على ماهيات العناصر و الانسبُ اعتبار لفظ آخر، فانّ الاستدلال فى المتعارف هو استنبات التصديق، و المرادُ هيّتها هو استنبات التصوّر، م.

التنازع في مفهوم الاوليين، دون الآخرين، مع ان المراد عنده واحد.

قال الفاضل الشارح: واما قال بطبعه في النار والماء، لا في الهواء والارض، لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء، هي الحرارة والبرودة، ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض، هي الرطوبة واليبوسة، فزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هيئنا، قال: واما اختار هذا الترتيب، لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين، وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى، وقال: وهذه الاحكام، ليست مما لا اختلاف فيها، فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها، لا تكون في غاية الحرارة، ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة والمسحنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة، فالسخونة الشديدة موجودة، واما برودة الماء، فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابوالبركات - من المتأخرين - الى ان الارض ابرد من الماء، لانها اكد وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد، كما ان النار اسخن من التحاس المذاب، مع ان الاحساس به اشد.

واما الميعان، فان كان هو البلة، فالمائع هو الماء لا غير، وان كان هو سهولة التشكل، فالمائع هو الثلاثة غير الارض، والنار اولى به من الكل، لان الاسخن الظم وارق قواماً، وليس سهولة التشكل الا لرقية القوام واللطافة.

واقول: ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر - كما مر - ولا شك ان احرا الاجرام في النظر الاول هو النار، وبردها هو الماء، واشدها ميعاناً هو الهواء، ولم يناعه في ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال ذلك باب آخر، اعرض عنه هيئنا واطنب القول فيه في «الشفاء».

قوله: «و الهواء بالقياس الى الماء، حار لطيف يتشبه به الماء، اذا سخن وتلطف.»
لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها، اراد بين اتصافها بالكيفيات الخفية ايضاً، وهي ثلاثة: حرارة الهواء وبرودة الارض، ويوسة النار.

واما رطوبة الماء، فظاهرة كبرودته، وراعى الترتيب المذكور، فابتدء لذلك بحرارة الهواء، واما قال: «و الهواء، بالقياس الى الماء حار» ولم يقل: انه حال مطلقاً لانه بالقياس الى النار، ليس بحاراً، اذا كان البالغ في الحرارة هو النار، ولم يمكن ان يقول

بالقياس الى الارض، لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية، واستدل على حرارة الهواء بان «الماء يتشبه به اذا سخن و تلطف»، اى تخلخل.
و تشبهه به تبخره و تصاعده^(١) فى حيزه لا تكونه هواء، لان ذلك لا يكون تشبهاً، و البخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء و وجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة و اللطافة، و البرودة تقتضى الثقل و الكثافة للتجربة، فما سخن فهو اخف و الطف، و ما هو ابرد، فهو اقل و اكثف، و لو لم يكن الهواء سخن من الماء، لم يكن اخف و الطف منه، لكنه اخف و الطف فهو سخن.

قوله: «و الارض اذا خليت و طباعها و لم تسخن بعلة بردت.»

اقول: و هذا استدلال على برودة الارض، و هو ظاهر و العلة المسخنة، هى اشعة العلويات، ثم المسخنة السفلية كالرياح الحارة و غيرها.

قوله: و اذا خمدت النار و فارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق.»

اقول: يريد اثبات يوسة النار، و استدلال عليها بالصاعقه، فانها على ما قال هيئنا تتولد من اجسام نارية من اجسام نارية فارقتها السخونة و صارت لاستيلاء البرودة على

١. قوله: «و تشبهه به تبخره و تصاعده»، النار اذا اثرت فى الماء، يرتفع منه بخار و ليس ذلك الا ان النار تطف اجزاء مائية و يخففها، فيختلط باجزاء هوائية كامنة فى الماء و يتصاعد الى حيز الهواء، فتشبه الماء بالهواء، هو صيرورته لطيفاً خفيفاً و تصاعده الى حيز الهواء، و لو لا الهواء، اسخت من الماء لم يتشبه به حيز ما سخن.

قال الامام فى شرحه: لما اقتضت سخونة الماء تبخره، و فى البخار اجزاء هوائية، فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء، و لو لا ان السخونة امر طبيعى للهواء، لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء، و هذا الكلام و ان كان جيداً فى الاستدلال، الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ، لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء، و تشبهه به ليس بكونه هواء، فان الشئ لا يكون شبيهاً بنفسه، و اليه اشار بقوله: «لا بكونه هواء»، فان ذلك ليس تشبيهاً م.

جوهرها متكاثفة، وفيه نظرٌ لأنه أيضاً قد قال في بعض اقواله: أنّها تتولدُ من الابخرة و الادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتسبة في السحاب، والدخان في المتحلل اليابس من الارض، كما أنّ البخار هو المتحلل الرطب، وهو اجزاء ارضية صغاراً اكتسبت حرارة، فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء، وهذا اظهر قوليه في الصاعقة، و ايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تُشبه الحديد تارةً، و النحاس تارةً، و الحجر تارةً.

فلو كانت مادتها النار، لما اختلفت هذا الاختلاف، بل كانت مادتها الادخنة و الابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها.

قوله: فهذه الاربعة مختلفة الصور، و لذلك لا تستقر النار، حيث تستقر في الهواء، و لا الماء، حيث تستقر في الهواء و لا الهواء حيث تستقر في الهواء، و لا الهواء حيث يستقر في الماء و لا الماء، حيث تستقر في الارض.»

اقول: لما بينت كيفيات هذه الاجسام، انتج منها تباين مصادرها، فان البسيط لا يصدرُ عنه الا شيء واحد، و اختلاف الآثار، يدلُّ على تباين مصادرها، ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى، فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما يُشاهد الى اختلاف الصور و هو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر، لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحاً و اختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً، و انما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية، لان الاستدلال به - على ما مر - اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة و المزوجات بين العناصر المتجاوزة، يكون سته، لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيّز الهواء، و نزول الماء منه، و صعود الهواء من حيّز الماء، و بقي هبوط الارض من حيّز الماء، و صعود الماء من حيّز الارض و هما ايضاً ظاهران و هبوط الهواء من حيّز النار و هو خفي.

قوله: «و ذلك في الاطراف اظهر.»

اقول: الميل الطبيعي، يزدادُ شدةً بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قريباً و ذلك لان المعاق مع ذلك، ينتقضُ حجماً، فينتقضُ معاوقة، فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية و

الهربُ عن الغريبة في الاطراف اظهر.

* تنبيه *

«من ظنَّ انَّ الهواء يطفو فوق الماء، لضغط ثقل الماء اياهُ مجتمعاً تحته مغلاً له، لا يطبعه، كذبهُ انَّ الاكبر، يكونُ اقوى حركةً و اسرع طفواً، و القسرى يكون بالصد من هذا، و كذلك الحال في الحركات الآخر.»

اقول: لما كانت الحجّة الاخيرة^(١) في الفصل المُتقدّم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصّور مبنيةً على اختلاف الميول الطّبيعة، و ذلك لم يتبين الآ في جزئيات العناصر دون كلياتها، و كان من المُحتمل ان يُقال: جزئيات العناصر، لا تميل الى امكنة الكليات بالطّبع، بل بالقسر، اما بجذب مّا يتحرّك اليها، او بدفع مّا يتحرّك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال. و الذي يبطلهُ انَّ الحركة الطّبيعية للجسم الكبير، تكون اسرع منها للصّغير، و القسريّة بخلافها، و ذلك لانَّ الاكبر اقوى طبعاً، اشدُّ ميلاً و اقلُّ مطاوعةً للقاسر، و الوجودُ يشهدُ بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرّك امكنتها اسرع، فهي اذن انما تتحرّك بالطّبع لا بالقسر.

و الشيخُ خصَّ بيانه بانَّ الطّافى من العناصر، ليس طفوه لضغط ما تحته اياهُ مجتمعاً تحته مغلاً اياهُ لانَّ قوماً ذهبوا الى انَّ العناصر كلّها طالبةٌ لمركز العالم، لكن الانتقال الاخفّ، فيضغطه الى فوق، و لذلك يطفو الاخفّ فوقه، و احتجّاه عليهم يتضمّن ابطال جميع

١. قوله: «لما كانت الحجّة الاخيرة»، اى الحجّة الاخيرة في الفصل المُتقدّم المُشتملة على الاستدلال، باختلاف الامكنة على تباين الصّور، لما توقّف على انَّ الجزئيات العناصر حركات و ميولاً طبيعيّةً مختلفةً، لكن هيئتها احتمالان؛ احدهما ان يُقال: جزئيات العناصر لا تميلُ الى امكنة بالطّبع بل بالقسر، و ذلك لما يحدثُ من العنصر الكلىّ الذى يتحرّك اليه، او يدفعُ من العنصر الذى يتحرّكُ فيه، مثلاً حركةُ جزء الهواء من مكان النار الى مكانه، اما لانَّ كلّ الهواء يجذبهُ او كلّ النار يدفعه.

و الآخر ان يُقال: العناصر كلّها طالبةٌ للمركز، انا انَّ الانتقال يضغطُ فيرْسبُ، و الاخفّ يدفع فيطفو، و ما ذكرهُ الشيخ، يُبطلُ هذين الاحتمالين جميعاً، م.

الاحتمالات المذكورة، ولما كان بيانهُ خاصاً بالهواء والماء، أشار الى الباقية بقوله: «و كذلك في الحركات الآخر».

* تنبيه *

«وقد يبردُ الاناء بالجمد، فيركبة ندىً من الهواء، كلما لفظته»^(١) مدّ الى ايّ حدّ شئت، ولا يكونُ ليس ألاً في موضعه الرّشح، ولا يكون عن الماء الحارّ وهو الطفّ واقبل للرّشح، فهو اذن هواءً استحال ماء، وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها، فيجمد سحاباً لم ينسق اليها من موضع آخر، ولا انعقد من بخارٍ متصعد، ثم يري ذلك السحاب يهبط ثلجاً، ثم يصحى ثم يعود.»

القول: يُريدُ اثبات الكون والفساد في العناصر، والاستدلالُ به على اشتراكها في الهولي، فنقول: تغيّرات الاجسام^(٢) بصورها، لا تقعُ في زمانٍ، لأنّ الصّور لا تشتدُّ ولا

١ - «لفظته»، خ.

٢. قوله: «فنقولُ تغيّرات الاجسام»، الاجسام يتغيّرُ اّما في الصّور او في الكيفيّات، وتغيّرها في الصّورة كونُ وفسادُ آني، وتغيّرها في الكيف استحالةٌ زمانيةٌ، وذلك لأنّ الصّور لا تشتدّ ولا تضعّف، بخلاف الكيف، فإنّ الصّورة لو كانت تشتدّ، لم تكن الصّورة حاصلة في أوّل الاشتداد وفي وسطه لأنّ حصوله حينئذٍ تدريجيٌّ فهي لا تحصل أّلا في انتهاء الاشتداد، فيكون المادّة خاليةً عن الصّورة في الأوّل والوسط، وأنّه محالٌ، وهذا المحالُ لا يلزم في الكيف، لجواز خلوّ المادّة عن الكيف.

وفيه نظرٌ لأنّ الكيف لا يتحرّكُ بنفسه وأنما الحركة للجسم، فلو خلا الجسم عن الكيف في أوّل الاشتداد او وسطه، فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة، وتمام الكلام سيجيء. ثم إنّ أنواع الكون والفساد في العناصر اثني عشرة، والشيخ اقتصر منها على اربعة انقلابات: انقلاب الماء هواء ناراً، وانقلاب الارض مائاً، وبالعكس.

فورد السّؤالات: احدهما أنّ الشّيخ لم اختار هذه الاربعة، دون غيرها، والثاني أنّ المقصود من الفصل، اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهولي على ما سيصرّحُ به الشيخ في آخر هذا الفصل بقوله: «فهذه الاربعة قابلةٌ لاستحالة بعضها الى بعض، فلها هولي مشتركة» واثبات الثالثة الأوّل كافيةً فيهما، اّما الأوّل فلأنّه يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي واثبات

تضعف، بل تقع في آنٍ، و تسمى فساداً أو كوناً - كما مرّ - و تغيّراتها بكيفياتها تقع في زمانٍ لأنها تشتدّ و تضعف، و تسمى استحالة، و الفسادُ و الكون، أنّما يقع بين جسمين يُفسد احدهما و يكون الآخر.

و لما كانت العناصر اربعة و كان من الممكن ان يفرض هذا التغيّر بين كلّ واحدٍ من الثّلاثة الباقية، كانت انواع الكون و الفساد اثني عشر، الحاصلُ من ضرب الاربعة في الثّلاثة، لكن الواقع منها أولاً هو ما يكونُ بين عنصريّن مُتجاورين، لا على سبيل الطّفرة،

الكون و الفساد في جميع العناصر، لاثبات الكون و الفساد في العناصر، و اما الثّاني فلأنّه متى ثبت انقلاب الهواء ناراً، ثبت أنّ الهَيُولِي الماء هي هَيُولِي الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماناً ثبت ان هَيُولِي الهواء هي هَيُولِي الماء، و متى ثبت انقلاب الارض ماناً ثبت أنّ هَيُولِي الماء، هي هَيُولِي الارض، فثبت اشتراك الهَيُولِي بين الكلّ، فلما كفى الانواع الثّلاثة في اثبات المطلوبين، فما الفايده في ايراد النّوع الرّابع؟

فاشار الشارح الى جواب السّؤالين بان قال: انواع الكون و الفساد - و ان كانت اثني عشرة - الّا أنّ الانواع الاوّلِيّة ستّة اذا الاطراف، لا تتكوّن من الاطراف، فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستّ الاوّلِيّة، لكن النّوعين منها مشهوران ظاهران، فتركهما، فبقي اربعة انواع في ثلثه ازدواجات.

- فان قيل: لم اختار الاربعة؟

- فيقال: لانّها اوّلِيّة و الباقية بتوسطها فكان اولي بالاثبات.

فاذا قيل الاوّلِيّات ستّة فلم اقتصر على الاربعة، فيقال: لشهرة الباقين.

- فان قلت: عدم كون الاطراف من الاطراف، يناقضه ما قد سلف في الصّاعقة من أنّها اجزاء نارِيّة فاحترقتها السّخونة، فهي اجزاء نارِيّة تفسدُ و تكون اجزائاً ارضيةً صلبةً.

- فنقول: المرادان الاطراف، لا تكونُ من الاطراف في الاغلب، و هذا كافٍ فيما قصده الشارح من بيان المناسبه، و لو كان حديث الصّاعقة واقعاً لكان في غاية النّدره.

و اعلم أنّه لو بين انقلاب الارض ماء، و الماء هواء، و انقلاب الهواء ناراً، و بالعكس، كان فيه حسنٌ ترتيبٍ، و لو اثبت انقلاب النّار هواء، و الماء هواء، و انقلاب الماء ارضاً، كان البيانُ باظهر الانواع؛ اما الاوّل فلظهوره في انتفاء النّار، و اما الثّاني فلظهوره في البخار، و اما الثّالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار، م.

فانّ الاطراف لا تتكوّن من الاطراف، ألّا بعد تكوّنها اوساطاً، اعنى لا يتكوّن الهواء من الارض ألّا بعد تكوّنها ماء، وحينئذٍ يكونُ ذلك التكوّن بالحقيقة مُركّباً من تكوّنين يتقدّمانه.

و العنصرُ المتجاورة، تقع بينها ثلاثة ازدواجات؛ احدها بين النَّارِ و الهواءِ و الثّاني بين الهواءِ و الماءِ، و الثّالثُ بين الماءِ و الارضِ، يشتملُ كلُّ ازدواجٍ على نوعين مُتعاكسين من الكونِ و الفسادِ، فاذا انّ انواعِ الاولى ستّةٌ و هى بسائطٌ و اربعةٌ من الباقية تتركّبُ من بسيطينِ و هى تكوّنُ الهواءِ من الارضِ، و تكوّنُ الماءِ من النَّارِ، و عكسهما، و اثنانِ مُركّبانِ من ثلاثِ بسائطٍ و هما تكوّنُ الارضِ من النَّارِ، و عكسه.

و الشيخُ بدأ بالازدواجِ الّذى بين الهواءِ و الماءِ، لانّ الكونِ و الفسادِ بينهما اظهر من الباقية و هو - كما ذكرنا - يشتملُ على نوعين؛ احدهما تكونُ الهواءِ من الماءِ، و الثّاني عكسه، و كان الاوّلُ مشهوراً لكثرة المُشاهدة، فانّ انفصال الآخرة عن الاجسام الرّطبة، تأثير الحرارة و انتقاصها بسبب ذلك ظاهرٌ.

- فان قيل: البخار يشتملُ على اجزاءٍ مائيّة.

- قلنا: نعم، و على اجزاءٍ هوائيّة ايضاً لم تكن فيه، لانّ الهواءِ لا يستقرُّ فى الماءِ، بل حدث و انفصل بالغليان و غيره، فلشهرة هذا النوع، لم يذكره الشيخ.

و ايضاً ثبوت نوعٍ واحدٍ من النوعين مُتعاكسين، يكفى فى اثبات كون الهويولى مشتركةً و هو يدلُّ على جواز وجود النوع الآخر، فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج، على نوعٍ واحدٍ و هو بيانُ تكوّن الهواءِ مائناً، فاستشهد عليه بشيئين^(١)؛

١. قوله: «و استشهد عليه بشيئين»، اى استدللّ على تكوّن الهواءِ مائناً بدليلين، احدهما انّ الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما، اذا وضع فيه الجمد، حتّى يبرد جداً، فأنه يحدث على ظاهره قطرات لا يخلو عن ثلاثة اقسامٍ، اما ان يكون من داخل الاناء، او خارجه، فان كان من داخله فهو على سبيل الرّشح، و ان كان من خارجه، من الهواءِ المطيف بالاناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه اولاً كما ذهب اليه ابوالبركات، فأنه زعم انّ فى الهواءِ المطيف بالاناء، اجزاءً لطيفةً مائيّةً لكنّها لصغرها و جذب حرارة الهواءِ اياها لم يتمكّن عن صرف الهواءِ و النزول الى الاناء، فلمّا برد الاناء الهواءِ الّذى يليه، زالت تلك السخونة من الاجزاء المائيّة لصغره، فنقلت و

احدُهُما النَّدى الحادث على ظاهرِ الاناء اذ برد بالجمد، و اشار اليه بقوله: «قد يبردُ الاناء بالجمد، فيركبُهُ ندى من الهواء»، و ذلك لانَّ النَّدى الَّذى يوجدُ هناك؛ اَمَّا ان يتكوَّن من الهواء و هو المطلوب ، و اَمَّا ان لا يتكوَّن منه، بل اَمَّا ان يجتمع من الهواء المطيف به، على ما ذهب اليه منكروُ و الكونُ و الفساد بين الهواء و الماء، كالشيخ ابي البركات و غيره، او

كفتت فنزلت و اجتمعت على الاناء، و هذا باطلٌ لانَّ الهواء المطيف بالاناء، لا يتمكَّن ان يشتمَلَ على اجزاءٍ كثيرةٍ سِما في الصيف، فانَّ حرارة الهواء تبخرُها و تصعدُها، و على تقدير بقاء شىءٍ من تلك الاجزاء، يلزم احدُ امورٍ؛ اَمَّا بقائُها، او تناقضها، او تباعد ازمته حصولها، لكنَّ الموجود بخلافٍ جميع ذلك.

و اَمَّا الرَّشح، فباطلٌ ايضاً لانهُ لو كان النَّدى بطريق الرَّشح، لم يوجد النَّدى اَلَّا فى موضع الرَّشح و ليس كذلك، و اليه اشار بقوله: «لا يكونُ ليس اَلَّا فى موضع الرَّشح، فقله: «ليس اَلَّا فى موضع الرَّشح»، قضيةٌ قصد نفيها، بقوله: لا يكون و اَمَّا لم يقل: و لا يكون اَلَّا فى موضع الرَّشح، لانَّ قوله: ليس اَلَّا فى موضع الرَّشح، يُفيدُ انحصار النَّدى فى موضع الرَّشح و قوله: «فى موضع الرَّشح»، لا يُفيدُ اَلَّا وجود النَّدى فى موضع الرَّشح و ليس المقصودُ نفي وجود النَّدى فى موضع الرَّشح، لانهُ ربما يوجد فى موضِعِهِ، بل نفي الانحصار، و هذا معنى قول الشارح: «فدلَّ على لم يمتنع وجود النَّدى من الرَّشح».

و لما انحصر الاقسام فى الثلاثة و بطل القسمان، ثبت القسم الثالث و هو قوله: «فهو اذن هواء يُحال مائاً»، و تقريرُ سؤال بعض اصحاب الامام، انَّهُم يجوزون الاستحالة فى الكيف، مع بقاء صورته التَّوحيية، فلم لا يجوزُ ان يُقال الهواء، اذا صار مائاً، فليس ذلك لانَّ صورته الهوائية، قد زالت بل لانَّ الكيفية من الحرارة، قد زالت الى البرودة و البلة و ان كانت الصَّورة الهوائية باقية، و هكذا القول فى ساير الانواع.

قال الشارح: هذا انكارٌ للحسن، فانَّا نُشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء، فكيف يُقال: انَّها هواء، ثم لو جوزُ ان يتكَيَّف بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء، فليجز ان يكون جميع العناصر جسماً واحداً يَكَيَّف بعضه بكيفية النَّار، و بعضه بكيفية الهواء، و بعضه بكيفية الماء و الارض، فلا يكونُ شىءٌ من العناصر موجوداً، لانَّ ذلك الجسم غير العناصر، على انَّ الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد، لم يزل تلك الكيفية عنه، فبقائه تلك الكيفية مع زوال السبب الَّذى يقتضيها، دالٌّ على حدوث صورةٍ تستحفظها، م.

يتسرح ممّا في داخله.

و الاول باطل لانّ الهواء المطيف بالاناء، لا يُمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء، خصوصاً في الصّيف، فانّ الاجزاء المائيّة، ان كانت باقية، فقد تتصاعدُ جدّاً لفرط حرارة هوائية، ولا تبقى مجاورة للاناء.

و على تقدير بقائها هُناك، يلزم احد ثلاثة اشياء؛ اما ففاز تلك الاجزاء، اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرّة بعد أخرى، فينقطعُ حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول، واما تناقصها، فيكون حصوله في كلّ مرة انقص ممّا كان قبلها، واما تراخي ازمته حصولها، فيكون بين كلّ حصولين زمانٍ اطول ممّا بين حصولين قبلهما، و ذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي تكونُ في هواء ابعد من الاناء اليه، مع انّ ذلك بعيدٌ جدّاً لانّ تلك الاجزاء الصّغيرة، مع جذب حرارة الهواء اياها، لا تتمكنُ من خرق حجم كبيرٍ من الهواء، و لكنّ الوجود يُخالف جميع ذلك لانّ نرى حدوث الندى مرّة بعد أخرى على وتيرةٍ واحدٍ، بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه، و يكونُ الاناء على حاله من التبرّد، و اشار الشيخ الى ذلك بقوله: «كلّما لفظته مدّ الى اى حدّ شئت».

- و قيل: على ذلك ان كانت برودة الاناء مُقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء، فوجب ان يصير كلّ ذلك الهواء ماناً، و لا محالة يسيلُ الماء حينئذٍ و يتصلُّ به هواء آخر و يصيرُ ايضاً ماناً الى ان يجرى الماء جرياناً صالحاً، و اذ ليس كذلك، فعلم أنّهُ حدث من اجزاء مائية قليلة المدد.

- أُجيب عنه بانّ جرم الاناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سريعاً، و عند التكيّف تحفظُ الكيفيّة بطيناً، فاذا الحّ عليه القوّة المكيفة، اشتدّ تكيفه بها، فوق ما يشتدُّ تكيف غيره، و لذلك ربما توجد الاواني الرّصاصيّة المُشتملة على المائعات الحارّة اسخن من تلك المائعات، فالاناء المذكور لشدّة تبرّده، يفسد الهواء المطيف به، و الماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيلُ الهواء المطيف به ظاهراً عن برودته الشّديدة سريعاً، فلا يُفسد الهواء، ما دام على سطح الاناء ماء، اما اذا تنحى منه و اتّصل الهواء بالسّطح عاد الى افساده.

و الثّاني، هو ان يُقال: الندى يترشحُ ممّا في داخل الاناء، و هو ايضاً باطلٌ لوجوه؛ احدهما انّ الندى قد يوجدُ من غير ان يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الذي لم

يتحلل بعد، و الثاني ان ذلك يقتضى ان لا يوجد آلا فى موضع الرشح، لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد آلا فى موضع الرشح مُطابقاً للوجود، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع. و اشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله: «و لا يكون ليس آلا فى موضعه الرشح»، فدلّ قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تُفيدُ هذه الفائدة.

و الثالث، ان الماء اذا كان حاراً و جب ان يوجد الرشح ايضاً، بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر، لان الحارّ الطف و اقبل للرشح لرقّة قوامه، و ليس كذلك، و اشار الى ذلك ايضاً بقوله: «و لا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو الطف و اقبل للرشح»، و اما بطل الوجهين صرّح بالنتيجة و قال: «فهو اذن هواء استحال مائاً».

و الاستشهادُ الثاني بالسحاب المتولد فى قتل الجبال دفعةً من صحو الهواء، لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر، و لا من انعقاد بخارٍ صعد اليه، ثم ينزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعودُ الصحو، ثم تولده مرةً أُخرى و هو المُراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوً فى قتل الجبال فيضرب الصرّ هواها»، و هو المُراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوً فى قتل الجبال، فيضرب الصرّ هواها»، الى قوله: «ثم يعود» و يُريدُ بالصرّ البرد الشديد، و هو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب الثبات و الشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان و طوس و غيرهما، و قد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيراً، فهذا بيان الازدواج الاوّل.

و اعترض الفاضل الشارح على ذلك بانّ تبريد الاناء للهواء، ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر، و ذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء مائاً، و ايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة، فبعد نزول الثلج، يصيرُ الهواء ابرد ممّا كان قبله، و يوم الصحو ابرد من يوم المطر، فاذن يلزم ان يستمرّ الثلج و المطر، الى ان يتغيّر الفصل و الهواء.

و الجواب ان هذا الاعتراض، ليس بقادح فى غرضنا، و ذلك لاننا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو، و لا أنها على اى شرطٍ ينبغي ان تكون، و لان المانع اياها عن ذلك اى شىء هو، و اذالم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون و الفساد، فلا يلزمنا التّقض بعد الكون و الفساد عند حصول برودة ما، بل أمّا ادّعينا امكان وجود الكون و الفساد،

بمُشاهدة ما يقتضى حصوله، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد و اعتبر، علم بالجملة أنّ للكون و الفساد سبباً موجباً هو البرودة - مثلاً - بحالٍ فان حصلت البرودة و لم يحصل الكون و الفساد، حكم بعدم ذلك، أما لفقدان شرطٍ او وجود مانع بالجملة و ان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدحُ في علمه بامكان وجودهما.

قوله: «و قد تخلقُ النَّارُ بالنِّفَاحَاتِ من غير نار.»

لَمَّا فرغَ الشَّيْخُ من تفصيل الازدواج الاول، اشتغل بالثاني و هو بين الهواء و النَّارِ، اَمَّا بصيرورة النَّارِ هوائاً فظاهراً لَانَّ الشَّعْلَ المُرْتَفِعَةَ تضمحلُّ في الهواء على ما يُشاهد و لا تبقى لها حرارةٌ محسوسةٌ و لذلك لم يذكرها الشَّيْخُ و اَمَّا عكسه، فهو المُرَادُ من قوله: «و قد تخلقُ النَّارُ بالنِّفَاحَاتِ من غيرِ نارٍ» و يكونُ ذلك بالحاح النَّفْخِ على الكير و سدَّ الطَّرْقِ الَّتِي يدخلُ فيها الهواء الجديد، كما يشاهد من يزاول ذلك.

قوله: «و قد تحلَّ الاجساد الصَّلْبَةُ الحَجْرِيَّةُ مياهاً سَيَّالَةً، يعرفُ ذلك اصحاب الحيل، كما قد تجمدُ مياهُ جاريةٌ تشربُ حجارة صلدة، فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة.»

و هذا هو الازدواج الثالث، و هو بين الماء و الارض، و بدأ بصيرورة الارض ماء فقال: «و قد تحلَّ الاجساد الصَّلْبَةُ الحَجْرِيَّةُ مياهاً سَيَّالَةً يعرف ذلك اصحاب الحيل»، يعنى طلاب الاكسير، و يكونُ ذلك بتصويرها املاحاً اَمَّا بالاحراق، او بالسَّحْقِ مع ما يجرى مجرى الاملاح كالتوشادر، ثم اذابتها بالماء، كما يُشاهد في الاجزاء الارضية التَّدِيَّةِ المُحترقة كيف تصير ملحاً و تذوبُ بالماء، و الاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مُصطلحاتهم، و لَمَّا ذكر اشار الى عكسه بقوله: «كما قد تجمدُ مياهُ جاريةٌ، تشرب حجارة صلدة.»

و ذلك مشاهدٌ من بعض المياهِ الَّتِي تتعقدُ حجراً بعد خروجها من منابعها، و اَمَّا ذكر هذا العكس، بخلاف نظريه، لانه اندرُ وجوداً بالقياس اليهما، و لم يستأنف قوله له، بل وصلهُ بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحدٍ، ثم انتج المطلوب من الجميع و هو كون العناصر قابلة، لان يستحيل بعضها الى بعضٍ، و المُرَادُ بالاستحالة هيهنا غير المُصطلح

عليها، اعنى الحركة الكيفيّة.

و السؤال الّذى ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحته بعض اصحابه انّ هذه التّغيرات المُشاهدة يحتملُ ان تكون استحالة في الكيف، مثلاً الهواء الّذى صار ماناً استحال في حرارته الى البرودة، فهو هواءٌ في جوهره، لكنّه متكيّفٌ بكيفيّة الماء، ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون و الفساد، فليس بشيءٍ لانه يقتضى الانكار لامورٍ محسوسيةٍ، و على تقديره فيحتملُ ان تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات، ومع ذلك فبقاء الّتى استحال اليها العنصر، مع زوال السبب المُقتضى ايّاهَا دلّ على حدوثِ صورةٍ تستحفظها.

* اشارةٌ و تنبيهةٌ *

«هذه هي اصول الكون و الفساد في عالمنا هذا، وهي الاركان الاول، و بالحرى ان تتمّ عدّة ذوات الحركة المُستقيمة حين يوجدُ خفيف مطلق، ينحو نحو جهة فوق كالنار، و ثقيلٍ مطلقٍ كالارض، و خفيفٍ ليس بمطلقٍ كالهواء و ثقيلٍ ليس بمطلقٍ كالماء.»
اقول: قد مرّ انّ لهذه الاجسام اعتبارات؛ منها أنّها اصولُ الكون و الفساد، و منها أنّها اركانُ العالم، و منها أنّها أسطقاتٌ تتركّبُ المركّبات منها و عناصرٌ تنحلّ المركّبات اليها، و ذكرنا انّ الاستدلال عليها من حيث الكون و الفساد و التّركيب و التّحليل، ينبغي ان يكون باعتبارِ الفعل و الانفعال، و انّ الاستدلال عليها من حيث أنّها اركان، ينبغي ان يكون باعتبارِ امكنتها.

فلما ذكر من الصّنف الاول طرفاً صالحاً، اراد ان يذكر الصّنف الثّاني، فبيّن في هذا الفصل حالَ امكنتها في النّضد و التّرتيب، و بيّن بذلك أنّها منحصرةٌ في اربعةٍ، و انّ العالم يتمُّ بهذه الاربعة، فقوله: «و هذه هي اصول الكون و الفساد»، اشارةٌ اليها باحد اعتباراتها، و قوله: «في عالمنا هذا»، اشارةٌ الى عالم الاجسام العنصرى، و قوله: «هي الاركان الاول»، اشارةٌ اليها باعتبار كونها اجزائاً ذاتيةً للعالم، و قيّد بالاول^(١) لانّ بعض

١. قوله: «و قيّد بالاول، لانّ بعض المركّبات ايضاً اركانٌ للبعض»، هذا انما يتمّ لو كان المُراد بالاركان أنّها اجزاء المركّبات، و ليس كذلك، بل أنّها اجزاء العالم، و هي باعتبار جزئية

المركبات أيضاً أركاناً للبعض كالاعضاء للحيوان، لكنها لا تكون اول.
 فالاول للجميع هي هذه، وقوله: «بالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة»،
 اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة، وقوله: «حين يوجد خفيف مطلق ينحو جهة
 فوق كالتار» اشارة الى الحصر، وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة، واما ثقيلة
 على ما مر^(١) وكل واحدٍ منهما اما مطلقٌ واما ليس بمطلق، فاذن الترييع واجب.
 واما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق، منهما على ما ذكره الشيخ في «الشفاء»،
 هو ان الخفيف المطلق، هو الذى فى طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز، و
 يقتضى طبعه ان يقف طافياً بحركته فوق الاجرام كلها، والثقل المطلق ما يقابلُه فى ذلك.
 واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز، غاية البعد الذى يمكن ان تصل اليه الاجسام
 المستقيمة الحركة، ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها، اى الاجرام العنصرية.
 والخفيف بالاضافة، له معنيان^(٢): احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى اكثر

المركبات اسقطت لا اركان، م.

١. قوله: «ذوات الحركات المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر»، اشارة الى ما ذكر من ان
 الخفة هي الميل الى فوق، والثقل هو الميل الى تحت، واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالباً
 لجهة الفوق فى الجملة والآن لزم ان يكون الماء خفيفاً لانه اذا حصل فى حيز الارض تحرك عنه
 بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجهها الى جهة السفلى، بل الى جهة الفوق بالضرورة، واما
 المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق، وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة
 الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق.
 وكذلك الثقل، ليس معناه ما يكون طالباً لجهة السفلى فى الجملة، فان الهواء اذا حصل فى حيز
 النار نزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى، بل المراد ان يكون اكثر حركته الى جهة السفلى
 وحينئذ فلما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقل المطلق او لا وهو الثقل الغير المطلق
 فانحصار الخفيف فى القسمين والثقل فى القسمين ظاهر، واما انحصار ذوات الحركات
 المستقيمة فى الخفيف والثقل، فليس بظاهر، م.

٢. قوله: «و الخفيف بالاضافة له معنيان»: احدهما الذى فى طباعه اذا تحرك فى اكثر المسافة
 الى المحيط، يكون فيه ميلٌ صاعدٌ، والميل الصاعد هو الخفة، فيكون خفيفاً بهذا الوجه، و اذا
 تحرك فى بعض الاوقات عن المحيط، ففيه ميلٌ هابطٌ، والميل الهابط، هو الثقل، فيكون ثقيلاً

من هذا الوجه، فهو خفيفٌ بالاضافة.

- فان قلت: فعلى هذا، يكون للهواء حركتان صاعدةً وهابطةً، و الحركةُ الصّاعدةُ و الحركةُ الهابطةُ متضادتان، فيلزمُ ان يقتضى جسمٌ واحدٌ بالطّبع حركتين مُتضادّتين و أنّه محالٌ.
- اجاب بانّ تضادّ الحركتان، اما باعتبار تضادّ ما منه و ما اليه، اما بالذّات كالحركة من السّواد الى البياض و من البياض الى السّواد، و اما بالاعتبار، كالحركة من العلوّ الى السّفلى و بالعكس و هيئنا ما اليه الحركتان واحد، فلا يتضادّان.

و الثّانى، الّذى اذا قيس الى النّار، كانت سابقَةً عليه الى المحيط، فهو عند المحيط ثَقيلٌ، الى لما تخلف عن النّار، يكونُ ثَقيلاً بالنّسبة اليها، لكنّه لَمّا كان متوجّهاً الى المحيط، فهو عند المحيط كان خفيفاً، فيكون خفيفاً بالاضافة، و اَمّا قال خفيفٌ ليس بمطلقٍ، و لم يقل خفيفٌ مضافٌ لوجهين؛ احدهما انّ القسمة الى حفيفٍ مطلقٍ و خفيفٍ ليس بمطلقٍ قسمةٌ دائرةٌ بين النّفى و الاثبات، فيكونُ حاصرةً بخلاف القسمة الى خفيفٍ مطلقٍ و خفيفٍ مضافٍ.

الثّانى، انّ الخفيف الّذى ليس بمطلقٍ مُتناول للمعنيين المذكورين، و الخفيفُ المضاف لا يقعُ فى التّحقيق الّا على المعنى الاخير، لانّ المعنى الاوّل، هو أنّه لا يزيدُ حقيقةً المحيط و ليس فيه شيءٌ من معنى الاضافة الى غيره، بخلاف المعنى الثّانى، فانه مقيسٌ الى النّار بالتّخلف عنها.
- فان قلت: فالهواءُ خفيفٌ بالاضافة الى النّار و ليس كذلك.

- فنقول: اَمّا كان خفيفاً بالاضافة، لانه ثَقيلٌ بالقياس الى النّار، فيكون خفيفةً بالاضافة بالنّسبة الى النّار، فقولُه: «فانّ الخفيفُ المُضاف، لا يقع على الهواء الّا بالمعنى الاخير»، يقتضى انّ الخفيف المُضاف، لا يقع على الهواء بالمعنى الاوّل، و ليس كذلك، لكنّ المراد انّ الهواء ليس بخفيفٍ مضافٍ الّا بالمعنى الاخير، لانّ المعنى الاوّل لا اضافةً فيه الى غيره.

و فيهما نظراً؛ اَمّا فى الاوّل فلانّ الانفصال الحقيقى، كما يكونُ بين السّلب و الايجاب، يكونُ بين الايجابين، اذا كان احدهما فى قوّة سلب الآخر، و الخفيفُ المُضاف فى قوّة سلب الخفيف المُطلق لما ذكرنا انّ الخفيف و هو ما يكونُ اكثر مسافةً حركته الى جهة الفوق، اَمّا ان يكون جمع مسافة حركته الى جهة الفوق، او لا يكون، و هذه منفصلةٌ حقيقةً قطعاً.

و اَمّا الثّانى، فلانه ان اُرِيد بتناول الخفيف الّذى ليس بمطلق المعنيين شمولها، فذلك ظاهرٌ البطلان، و ان اُرِيد أنّه يحتمل ان يكون كُلّ واحدٍ منهما على سبيل البدل، فالخفيفُ المُضاف ايضاً كذلك، كما صرّح به من أنّه مفسّرُ المعنيين، و لعلّ المراد مجردُ عبارة السّلب و الاضافة،

المسافة المُمتدة بين المركز والمحيط، حركةً الى المحيط، لكنَّهُ لا يبلغُ المحيط، وقد يعرضُ له ان يتحرَّك عن المحيط، ولا يكون تلك الحركتان متضادّتين - كما ظنَّ بعضهم - لأنَّهما تنتهيان الى نهايةٍ واحدةٍ وهذا مثلُ الهواء، فإنَّهُ يرسُبُ في النَّارِ ويطفو على الماء، والثَّاني الَّذي اذا قيس الى النَّارِ نفسه كانت النَّارُ سابقة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيلٌ وخفيفٌ بالاضافة، وهذا الوجه يقربُ من الأوَّل وليس به فهذا الاعتبار يُشارك النَّارَ، لكنَّهُ يختلف عنه، وبالاعتبار الأوَّل، لا يُريد من المحيط ما تريده النَّارُ.

قال الفاضل الشارح: وأما قال: «خفيفٌ ليس بمطلقٍ»، ولم يقل: خفيفٌ مضافٌ، لتكون القسمة حاصرة، وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين، فإنَّ الخفيف المضاف لا يقع على الهواء ألاً بالمعنى الاخير.

واعلم أنَّه أتما قال: «خفيفٌ مطلقٌ كالنَّار»، ولم يقل: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لأنَّ الأوَّل في بيان حصر الاركان كافٍ^(١) على ما مرَّ، أما لو قال: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لكان محتملاً ان يكون مع النَّارِ شيءٌ آخرٌ هو ايضاً خفيفٌ مطلقٌ، واحتاج حينئذٍ الى بيان مُساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أنَّ المكان الواحد، لا يستحقُّه جسمان بَسِيطان.

قوله: «وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا، وجدتها مُنتسبة بحسب الغلبة الى

حتَّى انَّ الحصر في عبارة السُّلب ظاهرٌ بخلاف الايجاب، وعبارة الخفيف المُضاف منبئة عن الاضافة الى الغير و أتما هي في المعنى الاخير، وكان الامام يشيرُ الى هذا في شرحه، م. ١. قوله: «لأنَّ الأوَّل في بيان حصر الاركان كافٍ»، اي لو قيل: الجسمُ العُصْرِي، أما خفيفٌ مطلقٌ او ليس، وأما ثقيلٌ مطلقٌ او ليس، يكفي في بيان انحصاره في الاربعة، وأما لو قيل: أما خفيفٌ مطلقٌ وهو النَّار، لم يكف في الانحصار، ما لم يبيِّن انحصار الخفيف المُطلق في النَّار، و الاقسام الباقية في العناصر الباقية، و حينئذٍ يحتاجُ بيان الحصر الى مقدِّمةٍ أُخرى، كما ذكره الامام: وهو أنَّ المكان الواحد، يمتنعُ ان يستحقُّه جسمان بَسِيطان.

واقول: هذه المقدِّمة لا بُدَّ منها هيئنا لأنَّ الشيخ، لم يزعم أنَّ الاجسام ذوات الحركة المُستقيمة منحصرَةٌ في الخفيف المُطلق والثَّقيل المُطلق وغيرهما، بل زعم أنَّها منحصرَةٌ في العناصر الاربعة بقوله: «و بالحرى ان يتمُّ بها عدَّة ذوات الحركة المُستقيمة»، فلم يكن بُدَّ من بيان انحصار الخفيف المُطلق في النَّار، وغيره في الثَّلثة الباقية، م.

واحدٍ من هذه.»

اقول: هذا بيان أنها هي التي تتحلل اليها المركبات و تتركب منها، و اشار فيه الى الاستقراء و تتبع احوال التركيب و التحليل على ما يذكره الأطباء، و فيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود.

قال الفاضل الشارح: انما سُمي الفصل بـ«الاشارة و التنبية» لان الاشارة هي بيان حصر الاركان بالبرهان، و التنبية هو بيان انها اسقطت المركبات لا غير بالاستقراء. و تشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعد الاحساس، و التمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بثقله، ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل، و الهواء متصل بكمه، فالميل فيه ليس الا بالقوة، اما المفصول

. قوله: «و تشكك الفاضل الشارح»، اعلم ان في هذا الفصل بحثين؛ احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الاربعة، و بين هذا بحسب خفتها و ثقلها، و الثاني انها اسقطت المركبات، ينسب الى الاغلب منها، و بين هذا بحسب الاستقراء، فتكلم الامام على كل واحد من البحثين؛ اما على الاول، فلان الهواء، لا ميل صاعد فيه و الا لكانا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسنا منه بمدافعة منه الى فوق، كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة الى سفلى، و لما لم نجد فيه المدافعة الى فوق، علمنا انه ليس فيه ميل صاعده، و جوابه ان الحجر لما كان منفصلاً عن الارض، لا يكون في حيزه الطبيعي، لانه انما يكون لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم، و ليس كذلك، اذا كان منفصلاً و الهواء متصل بكميته، فلا ميل فيه بالفعل.

و اما على الثاني، فلان النار، ليست جزءاً من المركبات لوجهين؛ احدهما ان النار العظيمة، اذ ورد عليها الماء او الارض، ينطفئ و الثقلان غالبان على البدن، فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية و الاجزاء المائية، فكيف لا تنتفي؟ و جوابه ان حافظ البدن، يحفظ الاجزاء على حالها، كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعياها اليه و فيه بعد.

و ثانيهما، ان حدوث النارية في المركب، اما بالنزول عن حيزه و هو باطل، اذ لا قاسر هناك، و اما بطريق الكون في المركب، و هو ايضا باطل لان مادة كل جزء من المركب، يفرض بكونه مخلوطاً بغير النار من ساير العناصر، يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية، فيمتنع ان ينقلب ناراً، و جوابه، انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس و اشعة الكواكب، م.

منه، كما يكون في الرِّق المنفوخ تحت الماء فيخرجُ مَيْلُهُ إلى الفعل ويحسُّ به، واستبعاده أيضاً الاجزاء النَّارِيَّة في بدن الانسان، مع كونها مغمورةً في الاجزاء الارضية و المائية، ليس بقوى، لانهُ بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيدٍ على ما سيأتي.

وانكارُهُ وجود النَّار في المُرَكَّبَات بانها لا تنزل عن الاثير الَّا بالقسر، ولا قاسر هُناك و لا تكون عن غيرها، لانَّ استعداد الجزء المخلوط بغير النَّار لقبول النَّارِ اضعف من استعداده لقبول غيرها، ايضاً ليس على ما يجب، لانَّ المُعدَّ كاسخان الشَّمس وغيرها، اذا صار غالباً، سائر الاجزاء يصيرُ الاستعداد لقبول النَّارِ اقوى.

* تنبيه *

«هذه يخلقُ منها ما يخلقُ بامزجةٍ يقع فيها على نسبٍ مختلفةٍ مُعدةٍ نحو خلقٍ مختلفة المعدنيَّات و التَّبات و الحيوان و اجناسها و انواعها.»

اقول: يريدُ بيان كيفية تولد المُرَكَّبَات من هذه الاصول الاربعة، و المُرَكَّبَات ثلاثة؛ ذو

. قوله: «و المُرَكَّبَات ثلاثة»، الصُّورة اُما صورة البسيط او صورة المُرَكَّب، و صورة البسيط، اُما ان يكون من الشُّعور و الارادة، و هي الصُّورة الفلكية، او لا، و هي الصُّورة العنصرية و اُما صورة المُرَكَّب اُما ان لا يكون لها نشؤ و نماء و هي الصُّورة المعدنية او يكون، و لا يخلو اُما ان لا يكون لها حسُّ و حركة و هي التَّباتية، او يكون و هي الصُّورة الحيوانية، و جميعُ هذه الصُّور كمالات اولي، فانَّ الكمالات اُما منوعٌ او غير منوعٍ و الكمالُ المنوع هو الكمالُ الاوَّل، فانهُ اوَّل شَيْءٍ يحلُّ في المادَّة.

و ينقضُّ بالمزاج، فانهُ يحلُّ اوَّلًا بالمادَّة، ثمَّ يستعد به الممتزج، لحصول صورةٍ منوعةٍ، و قد صرَّح به في اوَّل الفصل، بانَّ الامزجة مُعدةٌ نحو خلقٍ مختلفة، و الجوابُ انَّ الاوَّلِيَّة بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المُترتبة على الصُّورة.

وقيل: قالوا النَّفْسُ كمالٌ اوَّلٌ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ و حكموا بانهُ يدخلُ فيه النَّفْسُ الانسانية، فلو كان الكمالُ الاوَّلُ شيئاً يحلُّ في المادَّة، كانت النَّفْسُ الانسانية حالةً في المادَّة و ليس كذلك.

- و يمكن ان يُجاب بانَّ المُراد انهُ اوَّلُ شَيْءٍ يحلُّ في المادَّة ان كان مادياً، و المُراد بالحلول المُتعلِّق بالمادَّة، اعمُّ من الحلول و غيره، و الحاصلُ انهُ اذا امتزجت العناصر و تفاعلت، يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصيرُ ذلك الممتزج نوعاً من الانواع، و حقيقةً من الحقائق مغايرة

صورة لا نفس له و يُسمى معدنيًا، و ذو صورة هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل، لا حسّ و لا حركة ارادية له، و يُسمى نباتًا، و ذو صورة هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل و حساسةٌ و متحركةٌ بالارادة و يُسمى حيوانًا.

و جميعُ هذا الصّور كمالًا اولي، فانّ الكمال، ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية و هو اول شىء يحلّ في المادّة، و الى غير منوع، هو عرض كالصّحك، و هو كمال ثانٍ يعرضُ للنوع بعد الكمال الاول، فهذه الصّور كمالات مختلفة الاثار يصدرُ من الحيوانى ما يصدرُ من التّباتى، و من التّباتى ما يصدرُ من المعدنى، من غير عكس، و كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض، و كذلك يشتملُ كلّ نوعٍ على اصنافٍ و كلّ صنفٍ على اشخاصٍ، لا حصر لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع و لا من الاصناف و لا من الاشخاص.

و ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى، و لا بسبب الجسميّة، فانهما مشتركتان، و لا بسبب المبدأ المُفارق، فانه كما سنبينُ موجود احدى الذات مُتساوى النسبة الجميع الماديات، فهو اذن بسبب امورٍ مختلفة، و الامورُ المُختلفة فى الهيولى بعد الصّورة الجسميّة هي هذه الصّور الاربع التّوعية الّتى اجسامها موادّ المُركّبات كما مرّ.

و الاختلافُ ليس بسبب هذه الصّور انفسها، لانّ الاختلاف الّذى يكون بسببها لا يزيدُ على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التّركيب، و فيما يعرضُ بعد التّركيب، و التّركيبُ

للعناصر، ثم يترتّب عليها كمالات آخر، فتلك الصّورة المتعلّقة لذلك المُمتزج الّذى جعلته نوعًا، هي الكمال الاول، م.

. قوله: «و ليس هذا الاختلاف»، اى اختلافُ الاشخاص و الانواع و الاجناس، لا بدّ ان يكون له سببٌ، فسببُه اّما الهيولى او الجسميّة او المعاق، و هو باطلٌ، او الصّورة التّوعية للبيسط، و حينئذٍ يكونُ الاختلافُ اّما بحسب نفسها، او بحسب احوالها، و الاولُ باطلٌ و الآلم يعد الاختلافُ عن اربعة، لانّ صورة التّوعية اربعة، و اذا كان واحدٌ منها علّة لاختلافها، لم يزد على اربعة اختلافات، فىقئ ان يكونُ الاختلافُ بحسب احوالها فى التّركيب، و فيما يعرضُ بعد التّركيب، اّما فى التّركيب، فلا يختلفُ باختلافِ مقاديرِ الأسطقسّات، و اّما فيما يعرضُ بعد التّركيب و هو المزاج، فانّ الامزجة المُعدّة لفيضان الصّور، تختلفُ بحسب ذلك، م.

يختلف باختلاف مقادير الأسطقات في القلّة والكثرة، بقياس بعضها الى بعضٍ اختلافاً لا نهاية له، ويختلف ما يعرضُ بعد التّركيب باختلاف ذلك لا محالة. فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركّبات، فقوله: «هذه»، اشارةً الى الاسطقات الاربعة وقوله: «يخلقُ منها ما يخلق» اشارةً الى المركّبات المخلوقة منها، وقوله: «بامزجة» اشارةً الى الاختلافات العارضة بعد التّركيب، وقوله: «تقعُ فيها على نسبٍ مختلفة» اشارةً الى اختلاف التّركيب لاختلاف مقادير الاسطقات بقياس بعضها الى بعض، وقوله: «معدّةٌ نحو خلقٍ مختلفةٍ» اشارةً الى انّ الاسطقات، انما تصيرُ بهذه الاختلاف مُعدّةٌ لقبول الصّور المختلفة عن مبدئها المُفارق.

والخلقة تُقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشّكل، وتنسب الى الكيفيات المختصّة بالكميّات، والمُراد هيئتها مبادئ تلك الهيئات التي هي الصّور التّوعية، وقوله: «بحسبِه المعدنيّات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها»، اشارةً الى المركّبات المذكورة، فلكلّ جنسٍ منها مزاجٌ جنسيّ، له عرضٌ بين حدّين، لا يحتملُ ذلك جنس التّجاوز عنها، وهو يشتملُ على الامزجة التّوعية بين حدّين، وكذلك المزاج نوعيٌّ على الامزجة الصّنفيّة، والصّنفى على الامزجة الشّخصيّة، وهذه الامزجة، كلّها تكون بحسب النّسب المُختلفة الواقعة لبعض الاسطقات الى بعضٍ في المقادير.

قوله: «و لكلّ واحدٍ من هذه صورةٌ مقومةٌ، منها تنبعثُ كفيّاتُه المحسوسة، وربما تبدلتُ الكيفيّة وانحفظت الصّورة مثل ما يعرضُ ان يسخن، او ان يختلف عليه الجمود والميعان وما يتبيّنه محفوظةً، وتلك الصّورة مع أنّها محفوظةٌ فانّها ثابتةٌ لا تشتدّ ولا تضعف، والكيفياتُ المُنبعثةُ عنها بالخلاف، وتلك الصّور مقوماتٌ للهولي على ما علمت و

قوله: «لكلّ جنسٍ منها مزاجٌ جنسيّ»، لما كان المزاجُ يختلفُ بحسب اختلاف مقادير الاسطقات وفي كفيّاتها فلكلّ مزاجٍ من امزجة الجنس والتّوع والصّنف والشّخص حدّاً؛ افراطٍ وتفريطٍ، اذا خرج عنها بطل التّركيب، ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً وهو غير مُتساوٍ فيها، فعرض المزاج الشّخصي جزءٌ عرض المزاج الصّنفى، وهو جزءٌ عرض المزاج التّوعي، وهو جزءٌ عرض المزاج الجنسي، م.

الكيفيات اعراضٌ والاعراض كائنةٌ ما كانت لواحق، فلذلك لا تعدّ الصّور من الاعراض.»

اقول: يريدُ بيان ان يفرق بين الصّور التي هي الكمالات الاولى و بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية، وأنما احتاج الى ذلك، لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة عن الكمالات الاولى^(١)، فقال: «و لكلّ واحدٍ من هذهِ صورةٌ مقومةٌ» اي صورةٌ

١. قوله: «و أنما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة من الكمالات الاولى»، و لقائل ان يقول: هذا مُنافٍ لما صدر الشيخ، الفصل به، من انّ الامزجة مُعدّةٌ نحو الصّور النوعية، فإنها حينئذٍ يكونُ صادرةً عن الصّور التي هي كمالاتٌ اولى، و يُمكن ان يُجاب عنه بأنّ الامزجة كمالاتٌ صادرةٌ عن صور البسائط، فإنّ الكيفيّة المُتشابهة الحاصلة، بعد تفاعل العناصر، اعنى المزاج، ان قلنا أنّها هي الكيفيات الضّعيفة بالكسر و الانكسار، كما يقولها الاطباغ، فظاهرُ حصولها من الصّور النوعيّة، و ان قلنا: أنّها حادثَةٌ بعد زوال كفيّاتها بالمرّة - كما يقولها الحكماء - فامكن ان يكون حصولها من واهب الصّور بتوسط الصّور، و امكن ان يكون من الصّور، فإنّ ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم، و كفى هذا القدر في بيان مناسبة. و الانسب ان يُقال: أنّما احتاج الى الفرق، لأنّ المزاج أنّما يحصل اذا استحالت العناصر في كفيّاتها مع بقاء صورها، و لو لا المُغايرة بينها لما كان كذلك، و استدللّ على المُغايرة بثلاث حجج: الحجّةُ الثالثةُ منها اعمّ، لأنّ الحجّةُ الاولى، يختصّ بكفيّاتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة.

و الحجّةُ الثانيةُ، يعمّ الكيفيات، فإنّ الكيف مطلقاً، يقبلُ الاشتداد و الضعف، و الصّور لا يقبلهما، لكونهما مختصّةً بالعناصر، لأنّ كفيّاتها تقبل الاشتداد و الضعف و كفيّاتُ الافلاك لا تقبلهما. و الحجّةُ الثالثةُ، اعمّ منهما، لأنّها يشتملُ العناصر و الافلاك، او لأنّ الحجّةُ الثانيةُ، تختصّ بالكيفيات و الثالثةُ يعمّ الكيفيات و ساير الاعراض.

و تقرير الحجّةُ الاولى: انّ الكيفيات رُبما تزولُ مع بقاء الصّورة النوعيّة، فإنّ الماء قد يسحّن، فيزولُ البرد عنه، و قد يجمد، فيزولُ الميعان عنه، مع انّ ماهيتهُ محفوظةٌ في الحالتين، قال الامام: و هذهِ الحجّةُ، لا تتمشّي في ساير العناصر، فإنّ النَّار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها. قال الشّارح: ان اراد بقوله «هذه العناصر، لا تبقى بعد زوال كفيّاتها»، أنّها لا تبقى مطلقاً، سواء كان في حال البساطة او التّركيب»، فهو ممنوعٌ، و ان اراد أنّها لا تبقى في حال البساطة، فمسلّمٌ

نوعيةً يصيرُ ذلك الواحد بها هو هو، على ما بيّن في التّمط الاول: «منها كَيْفِيَاتُهُ المحسوسة»، واستدلّ على مُباينتهما بثلاث حجج: اثنتان و لمية: الحجّة الاولى، قوله: «و ربما تبدّلت الكيفيّة و انحفظت الصّورة مثل ما يعرض للماء، ان يسخن» و هذا تبدّل الفعلية: «او ان يختلفَ عليه الجمود و الميعان»، و هذا تبدّل الكيفيّة الانفعالية: «و ما يتبته محفوظة» و هي صورته النوعية.

فاذن، فالمبتدلة غيرُ المحفوظة في الاحوال، و قول الفاضل الشارح: النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها و لا الهواء و الارض بعد زوال الميعان و الجمود عنهما ان حكم بذلك مُطلقاً فغيرُ مسلّم، و ان قيّد الحكم بحال بساطتها فمُسلّم و هو لا يقدح فيما قاله الشيخ، لان استلزام الشيء كيفيّةً ما حال البساطة، لا يدلّ على استلزامه ايها حال التركيب، و قول الشيخ: «و ربما تبدّلت الكيفيّة»، يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع، في الجميع الاحوال.

الحجّة الثانية^(١) و هي اعمّ من الاولى، قوله: «و تلك الصّورة مع أنّها محفوظة، فإنها

لكن لا يلزم أنّها لا تبقى في حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مُستلزماً للكيفيّة حال البساطة، حتّى يلزم من انتفائها انتفائه، و لا يكون مستلزماً ايها حال التركيب. و هذا الكلام عند التحقيق استفسارٌ و منعٌ على المنع، فانّ قول الشيخ: «و لكلّ واحدٍ من هذه صورٌ موقومةٌ ينبعث منها كَيْفِيَاتُهَا المحسوسة»، يقتضى محاولة الفرق بين صورها و كَيْفِيَاتِهَا، و قول الامام: هو انّ الحجّة لا يظهرُ الا في الماء، فانّ بقاء صور ساير العناصر مع زوال كَيْفِيَاتِهَا ممنوعٌ، فانه لا معنى لعدم تمشي الحجّة الا منع بعض مقدّماتها، م.

١. قوله: «الحجّة الثانية»، تركيب القياس هكذا: الصّور لا تشدّ و لا تضعف، و الكيفيات تشدّ و تضعف، فالصّور ليست بكيفيات، و الشارح نبّه على المُقتدّمتين بمثالين، و هما انّ انساناً لا يُمكن اشدّ انسانيّةً من الآخر، و جاز ان يكون اشدّ حرارةً، كأنه يدعى أنّهما بديهيتان، حتّى لا يتوقّف الحكم فيهما، الا على تصوّر الصّورة و الكيفيات، و تصوّر اللاشتداد و الضعف، كما تحقّقها.

و استدلّ الامام على حقيقة الصغرى بانّ الصّور لو اشدّت او ضعفت، فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصّور باقياً او لا، فان لم يبق نوع الصّورة، كان ذلك بطلاناً للصّورة لا ضعفها، ان كانت باقياً كان الضعف بزوال عرضي، فالضعف لا يكون في ذاته.

ثابتة لا تشنّد و لا تضعّف، و الكيفيات المُنبعثة عنها بالخلاف»، و ذلك لانّ انساناً لا يكونُ اشدُّ انسانيةً من آخر، و جاز ان يكون اشدُّ حرارةً من آخر، قال الفاضل الشارح: الدليل على انّ الصّورة لتشنّد و لا تضعّف، انّ القدر المُعتبر في التّقوّم ان زال، فقد بطل المتقوّم و لا يكونُ ذلك انتقاصاً للصّورة، بل بطلاناً لها، و ان لم يزل، بل زال ما وراء ذلك، لم يكن الاشتداد في ذاته، بل في عوارضه.

ثم قال: و هذا الدليل بعينه قائمٌ في الكيفيات، لانّ القدر المُعتبر في نوعيّة الكيفيّة، ان زال، فقد بطلت الكيفيّة، و ان لم يزل، لم يكن الزائل مُعتبراً فيها، فان صحّ الدليل، فقد بطلت احدي المُقدّمين و ان لك يصحّ فقد بطلت الأخرى.

و اقول: معنى الاشتداد، هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت الى حالٍ فيه، غيرُ قارٍ يتبدّل نوعيته، اذا قيس ما يوجد منها في انّ ما يوجد في آني آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آني متوسطاً بين ما يوجد في آنين يُحيطان بذلك الآن، و يتحدّد جميعاً على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التّجددات الى غاية ما. و معنى الضّعف هو ذلك المعنى بعينه، ألا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرفٌ بها عن تلك الغاية، فالأخذ في الشّدّة و الضّعف، هو المحلّ، لا الحالّ المتجدّد المُتصرّم، و لا شكّ انّ مثل هذا الحال، يكونُ عرضاً لتقوّم المحلّ، دون كلّ واحدٍ من تلك الهويّات، و اما الحالّ الذي تتبدّل هويّة المحلّ المتقوّم بتبدّله و هو الصّورة فلا يتصوّر فيه اشتداد و لا ضعف، لامتناع تبدّله على شيءٍ متقوّمٍ يكون هو هو في الحالتين، و لامتناع وجود حالةٍ متوسطةٍ بين كون

فقوله: «لم يكن الاشتداد في ذاته» اي الاشتداد الذي كان في ذات الصّورة، لأنّه زال و بقي ذات الصّورة كما كانت، و ألا فقوله: «لا يكونُ ذلك انتقاصاً للصّورة» مفروضٌ في ضعف الصّورة، فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن، كان المفروض اشتدادها، فاجتمع الضّعف و الاشتداد في حالةٍ واحدةٍ و أنّه محالّ، و قد صرّح بذلك في شرح.

و كذا يُقال عند الاشتداد: ان بقي، كان الاشتداد في العوارض و ألا لزّم بطلانها، و نقض هذا الدليل بالكيف، ثم قال: فان صحّ هذا الدليل، بطلت الكبرى، و ان لم يصحّ، فلا نسلم صدق الصغرى، فقوله: ان لم يصحّ بطلت الأخرى، تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل، بطلان المدلول، فالأولى الاقتصار على المنع، م.

الشيء هو هو و بين كونه ليس هو.

و الحجّة الثالثة و هي اعمّ من الاوليين، تشتمل على الفرق بين الصّور و الاعراض، بحسب الماهيات و هي قوله:

«هو تلك الصّور مقومات للهولي، على ما علمت، و الفلكيات اعراض، و الاعراض كائنة ما كانت لو احق، فلذلك لا تُعدّ الصّور من الاعراض».

قوله: «و ايضاً فان حركاتها بالطّبع و سكواتها بالطّبع، منبعثة عن تلك القوي الطبيعية الخفية.»

اقول: قد ذكرنا فيما مرّ: انّ الطّبيعة هي مبدئ اول للحركات و السكوات التي تكون بالطّبع، و ذكر في الموضوع: انّ الكيفيات المُشدّة و الضعيفة التي يكون الاشتداد و الضعف فيها احد انواع الحركات، منبعثة عن الصّور النوعية، فنبه ههنا على انّ الصّور النوعية، هي الطّباع بعينها بالذات، فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات و السكوات «طباع» و باعتبار كونها مقومات للهولي «صور»، و باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها «قوي».

قوله: «و اذا امتزجت، لم تُفسد قواها و الا فلا مزاج.»

اقول: قال الشيخ في «الشفاء»: لكنّ قوماً قد اخترعوا في قُرب زماننا مذهباً غريباً و قالوا: انّ البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض، تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة، و لبست حينئذ صورة واحدة، فتصير لها هولي واحدة و صورة واحدة، فمنهم من جعل تلك الصّورة امراً متوسطاً بين صورها، و منهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات، فقوله ههنا: «لم تفسد قواها» اشارة الى ابطال ذلك المذهب، و الحجّة بانه لا مزاج حينئذ، بل هو فساد ما و كون، لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها.

قوله: «بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها، حتى تكتسى كيفيةً متوسطةً توسطاً ما في حدّ ما مُتشابهة في اجزائها و هي المزاج.»

يريدُ تحقيقَ ماهية المزاج، فالعناصرُ اذا امتزجت^(١) و تفاعلت، فلا يُمكن ان يفعل كُلّ واحدٍ منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك الآخر، لانّ الفعل ان كان متقدماً على الانفعال، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، و ان كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه، و ان حصلاً معاً كان الشئ الواحد غالباً و مغلوباً معاً عن شئٍ واحدٍ.

و كُلّها محالٌ، فاذا يفعل كُلّ واحدٍ منها بصورتِهِ، و يفعلُ في كَيْفِيَّتِهِ، و لا يُمكن بالعكس، لانّ الانفعال في الصّورة يقتضى الانفعال في الكيفيّة الصّادرة عنها، اذ المعلولات تابعة لعللها و لا ينعكس، بل انما تكسر الصّور و تنكسر الكيفيات، و هناك تستحيلُ العناصر في الكيفيات المتضادة المتباعدة عن تلك الصّور، حتّى تحصل بينها كيفيّة متوسطة تستبرد بالقياس الى حارّها، و تستسخن بالقياس الى باردها، و كذلك في الرطوبة و اليبوسة، و يتشابه الجميع في تلك الكيفيّة، فتلك الكيفيّة المتوسطة هي المزاج.

فقوله: «بل استحالت في كيفياتها»، اشارة الى حركة الأسطوانات في الكيفيات لانّ الكيفيّة نفسها، لا تتحرّك و لا تستحيل، بل تتبدّل و محلّها يستحيلُ فيها، و قوله: «المتضادة» اي المتخالفة.

١. قوله: «اذا امتزجت»، العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت، تفاعلت فيكون كُلّ واحدٍ منها فاعلاً و منفعلًا، فلا يمكن ان يكون فعل كُلّ واحدٍ منها و انفعاله من حيثية واحدة، كما ذكر، بل كُلّ واحدٍ منها يفعل بصورته و يفعلُ بكيفيته.

و لقاتل ان يقول: سيجيء ان فعل الصّورة النوعية في مادتها بذاتها، و في غير مادتها بتوسط الكيفيّة، فلو فعلت صورة عنصرية في كيفيّة عنصرٍ آخر، كان بتوسط كيفيّة فيعود المحذور ضرورة الكيفيّة المتوسطة الفاعلية تكون غالبية و الكيفيّة تكون معلولة.

- لا يُقال: سيقرّر ان المنعفل، ليس هو الكيفيّة، بل المادّة المستحيلة في الكيفيّة.

- لانّا نقول: نحن نعلم بالضرورة انّ الكيفيّة تنكسر في حدّ نفسها، او لا يرى انّ الماء البارد، ينكسر حرارة الحارّ ببرودة البارد، فاذا كان الكسر بتوسط كيفيّة كانت تلك الكيفيّة المنكسرة مغلوبة، و ايضاً اذا كانت المادّة منفعلة في الكيفيّة يكون الكيفيّة مغلوبة بالصّورة و حينئذٍ يعود المحذور المذكور، و لعلّ المحيض عن هذا بالتزام انّ كيفيّة واحدة تكون غالبية مغلوبة في حالة واحدة من جهتيه، غالبية من جهة الصّورة و مغلوبة من جهة المادّة، فتأمل، م.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التّضاد، على الحقيقي^(١) الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف، لما كان هذا الحدّ متنا ولا للمزاج الثّاني الواقع بين أسطقات مُمتزجة، قد انكسرت كيميّاتها بحسب المزاج الاوّل، فاذن ينبغي ان يحمل على التّخالف فقط، حتّى يتناولهما معاً.

وقوله: «متفاعلة فيها»، اى الاستحالة تكون في حال تفاعل الصّور في الكميّات. و قوله: «حتّى تكتسى كيميّةً متوسطةً توسطاً ما»، اى اذا كان الحارّ - مثلاً - عشرة اجزاء و الباردُ خمسة اجزاء كانت الكميّة المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة، على نسبة الثلث و الثلثين، فلا تكون الكميّة متوسطةً على الاطلاق دائماً، بل توسطاً ما.

قوله: «في حدّ ما مُتشابهة في اجزائها»، اى في حدّ من الحدود التي لا تنتهى بين الاطراف، و ذلك الحدّ يكون مُتشابهاً في اجزاء الأسطقات، او الكميّة التي في ذلك الحدّ، تكون مُتشابهة، فتكون حرارة الجزء الثّارى، كحرارة الجزء المائى، فهذا بيان ما في

١. قوله: «قال الفاضل الشارح، لو حمل هذا التّضاد على الحقيقي»، خرج المزاج الثّانى، كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزّبيق او الكبريت، عن حدّ مطلق المزاج، لانّ مزاج الزّبيق، ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت، لتشابهها و حصولهما عن كليّات منسكرة، فلا بدّ ان يُراد بالتّضاد التّخالف، و هذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم ضرورةً، فانّ المركّبات بعضها حارّ و بعضها بارد، و بعضها رطبّ و بعضها يابس.

و كما انّ بين نفس السّواد و البياض تضاداً و غاية خلاف، كذلك و بين نفس الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، ثمّ قال: حاصل الاقول في المزاج الى بقاء الصّور التّوعيّة و استحالة كميّة كلّ واحدٍ منهما، فيكون مبنياً على اثبات الاستحالة في الكميّات الاربع، لكنّ الشيخ لم يبيّن الاستحالة الا في الحرارة و البرودة بانّ الماء الحارّ يصير بارداً او بالعكس، و اما استحالة النّار و الارض في اليبوسة و استحالة الهواء الماء في الميعان، مع انحفاظ صورها التّوعيّة، فلا.

و الجواب انّ تحليل المركّبات يدلّ على أنّها ممتزجة عن العناصر فانه اذا قطر المركّب في القرغ و الانبيق حصل الارض و ماء و هواء و ذلك يدلّ على أنّها كانت موجودة فيه و اما النّار، فلا بدّ منها اذ لا بدّ من حرارة طابخة للمركّب، و هى حرارة النّار، فلما اشتمل المركّبات على العناصر لا شك أنّها مُتشابهة الاجزاء في الكميّة و لا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكميّات ثبت جميع الاستحالات، م.

الكتاب، و قال الفاضل الشارح: امرُ المزاج مبنئٌ على اثبات الاستحالة، و الشيخ لم يثبتها إلا في الحارّ و البارد.

اقول: وجود المركبات المُتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء و جمود الارض، دليلٌ على وجود الكيفيّة المتوسّطة بينهما، و هي لا تحصلُ إلا بالاستحالة فيها، و هيئنا بحثٌ هو ان يقال: انّكم حكمتُم - فيما مرّ - انّ الصّور انما تفعلُ في سائر الموادّ بالكيفيات الفعلية، و هيئنا جعلتمُ الصّور فاعلةً و الكيفيات منفعةً، فقد ناقضتمُ كلامكم بوجهين؛ احدهما انكم جعلتمُ الصّور هيئنا فاعلةً بذاتها، لا بتلك الكيفيات و الثاني انكم جعلتمُ الكيفيات الفعلية منفعةً.

و الجوابُ انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعةً، بل المُنفعة هي المادّة، لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات، و ايضاً لم نجعل الصّور فاعلةً في غير موادّها بذاتها بتلك الكيفيات.

و بيان ذلك، انّ الصّورة الثّارّية - مثلاً - هي المبدأ لحصول الحرارة في مادّتها، فان انفردت، فعلت فعلها ذلك بذاتها و انفعلت المادّة عنها، فحصلت الحرارة في المادّة شديدةً، و ان امتزج الماء بها، اثرت هي ايضاً بتوسّط حرارتها تلك في مادّة الماء الباردة بسببِ صورة المائيّة، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها، كما ذكرنا في الميل سواء، و لو كانت تلك المادّة خاليةً عن البرودة، لفعلت فيها حرارة، و فعلت ايضاً صورة الماء في المادّة الثّار مثل ذلك، حتّى استقرّت الكيفيّة المتوسّطة في المُدتين مُتشابهة.

و الدليلُ على انّ الصّورة^(١) انما تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا امتزج بالماء البارد، انفعلت مادّة البارد من الحرارة، كما تفعلُ مادّة الحارّ من البرودة و ان لم تكن هناك صورة مسخنةً، فاذن ظهر انّ الفاعلة هي الصّورة بتوسّط الكيفيّة، و انّ المُنفعة هي المادّة المُستحيلة في الكيفيّة لا الكيفيّة.

١. قوله: «و الدليل على انّ الصّورة» و الدليل على انّ الصّورة تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا اختلط بالماء البارد، ينفعلُ كلُّ منها عن الآخر، و انفعل البارد من الحارّ انما هو في الصّورة المائيّة و هي مُبرّدة بالذات، فلو لا انّ تأثيرها في البارد بتوسّط الحرارة لم ينفعل البارد منها، م.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلك تقول: لا استحالة في الكيف و في الصورة ايضاً، و لم يسخن الماء في جوهره، بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته، و لا ما يظن أنه برد برد، بل فشت فيه اجزاء جمديّة مثلاً.»

اقول: قد تبين مما مضى، ان القول بالمزاج، مبنئ على القول بالاستحالة، فان الكيفية المُسمّاة بـ«المزاج»، انما تتحصّل بعد استحالة الاركان، و هو ايضاً مبنئ على القول بالكون، فان الاجزاء النارية المُخالطة للمركّبات، لا تهبط عن الاثير - كما مرّ - بل تكون هناك.

و كان في المُتقدّمين من ينكرهما معاً، كانكساغورس و اصحابه القائلين الخليط، فانهم كانوا ينكرون التغيّر في الكيفية و في الصورة^(١)، و يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفاً، بل هي مختلطة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية، و انما

١ - قوله: «فانهم كانوا ينكرون التغيّر في الكيفية و في الصورة» القائلون بالخليط قالوا: في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم، و اجزاء على طبيعة العظم، و اجزاء على طبيعة الحنطة، و اجزاء على طبيعة الشعير، و هكذا و هي مختلط جداً، فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المُتشابهات بعضها، الى بعض أحسّ بها على تلك الطبيعة، و كذلك الكيفيات التي يحدث للاجسام، ليس بطريق الاستحالة، بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم، فبرزت حتى ان الماء اذا سخن، لم يستحلّ في كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت فيه، فبرزت بسبب ملاقات النار، و آخرون زعموا ان اجزاء نارية، نفذت في الماء من الخارج، فاختلطت بالاجزاء الباردة، فاحسّ بالكلّ كأنه حارّ، انما دعاهم الى ذلك الحكم اما انكار التّغيير في الصورة، فامتناع كون شيء عن لا شيء، فان اللحم - مثلاً - كان معدوماً، فكيف يكون عن لا شيء و اما انكار الاستحالة في الكيف، فامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر، فان الماء لم يكن حارّاً، فكيف يصير حارّاً؟

و الجواب عن الاول بان الهولي، مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها أخرى بحسب استعدادها، و ليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض، و عن الثاني بان الماء كان بارداً فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها و التّكيف بكيفية الحرارة و هذا ليس ببعيد، م.

يسمى بالغالب الظاهر منها، و يعرض لها عند ملاقة الغير، ان يبرز منها ما كان كامناً فيها، فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز، و يُمكن فيها ما كان بارزاً، فيصير مغلوباً و غائباً بعد ما كان غالباً و ظاهراً.

و بازانهم، قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل «بروز»، بل على سبيل «نفوذ» من غيره فيه، كالماء - مثلاً - فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له، و المذهبان متقاربان، فانهما يشتركان في ان الماء - مثلاً - لم يستحل حاراً لكن الحار ناز تخالطه، و يفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء، و الثاني يرى انها وردت عليه من خارجه، و انما دعاهم الى ذلك الحكم، بامتناع كون الشيء عن لا شيء، و امتناع صيرورة شيء شيئاً آخر.

فالشيع لمّا فرغ عن تقرير المزاج، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين، فان القول بالمزاج، لا يمكن مع القول بهما، و قدّم الرأى الاخير، لانه اشبه بالممكن، فقرر اولاً مذهبهم، و هو ظاهر، ثم اشتغل بالتنبيه على فسادِه و استدلل على ذلك بخسمة امورٍ من المشاهدات.

قوله: «فان قلت ذلك، فاعتبر حال المحكوك و المخلخل و المخفض، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه.»

اقول: هذا اول استدلاله و هو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية، من غير وصول نارٍ غريبةٍ يمكن نفوذها فى المتسخن.

ف«المحكوك»، هو الشيء اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماساً عنيفةً، كخشبتين يابستين، فان المحكوكه منها، تحمى بل تحرق من غير نارٍ، و هو مما تغلب عليه الارضية.

و «المخلخل» هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلاً، كهواء الكير بالحاح النفع عليه و منع الهواء الحار من الدخول اليه، فانه يتسخن لا محالة، و ذلك لان السخونة تستلزم التخلخل، فالحركة الشديدة المقتضية لرقّة القوام، تقتضى السخونة ايضاً.

و «المخفض»»، هو الجسم الرطب كالماء و نحوه الذى يتحرك تحريكاً شديداً فانه

يَتَسَخَّنُ إِیضاً.

قوله: «واعتبر حال المُسَخَّنِ في مستحصفٍ و في متخلخلٍ، هل يُمنع الاستحصافُ نفوذ ما یسَخَّنُ بالفشو فيه و على نسبة قوامه.»

اقول: و هذا استدلالٌ ثانٍ و هو أنّ المائعین المُتَشَابِهین، اذا سُخِنَا في انائین، احدهما مستحصفٌ ای مستحکمُ الجرم كالنَّحاس - مثلاً - و الثَّانِي متخلخلٌ، ای متخلخلٌ في الوضِع بمعنى الاشتمال على الفرج و المُسامات الصَّغیرة كالخزف، فلو كان التَّسَخَّنُ بنفوذ النَّار و فشوها في المائع، لوجب ان يتسَخَّنَ الَّذِي في المُتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامین، لسهولة التَّفوذ فيه دون الآخر، و ليس الامرُ كذلك.

قوله: «و هل الامتلاء من مصمومٍ مفدومٍ يمنعُ البلاغُ في التَّسَخَّنِ لمنع الفشو^(١) اذا كان لا یخرجُ منه شیءٌ یعتدُّ به یختلفُ مكانه فاشٌ یعتدُّ به.»

صمام القارورة: شدادها، فدامها: ما یوضع في فيها، و هذا استدلالٌ ثالثٌ و هو أنّ امتلاء الاناء المصموم، یجبُ - على تقرير ذلك المذهب - ان یمنع عن تسَخَّنِ ما فيه تسَخَّنًا بالغاً لامتناع دخول شیءٍ یعتدُّ به فيه الا بعد خروج شیءٍ عنه اذا التَّداخل محالٌ و لیسنَ كذلك.

قوله: «و اعتبر حال القماقم الصَّیاحَة.»

اقول: هذا استدلالٌ رابعٌ و هو انَّ القمقمَة اذا ملئت ماء، و شدُّ رأسها شدًّا مُحکماً، و وضعت على نارٍ قویةٍ فأنها تنشقّ بعد صیرورة اکثر مائها ناراً، و تصیح صیحَةً عظيمةً هائلةً، تنفر عنها الدَّواب و البهائم، و هی من حیل المُتَحارِبین، فحدوثُ السَّخونة، و النَّار داخلها مع امتناع دخول النَّار فيها و خروج الماء منها یدلُّ على الاستحالة و الكون معاً.

قوله: «و أنظر ما بال الجمد یبردُ ما فوقه و الباردُ من اجزائه لا یصعد لثقله.»

وهذا استدلالٌ خامسٌ وهو أنّ الجمدَ يبرّدُ ما وضع فوقه، و الاجزاء الباردة لا تتصعد بالطّبع، و لا قاسرها هناك، فاذن هو الاستحالة، و قول الفاضل الشارح: إنّ الجسم البارد بالطّبع، اذا وضع فوق الجمد فلعلّمةٌ يتبرّدُ بالطّبع، مردودٌ لآنه يقتضى ان يتبرّد مثله من غير وضعٍ على الجمد، مثل تبرّده.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّك تقول: إنّ النَّارِيَّةَ كامنَةٌ يبرزُها الحكّ و الخضخضة، من غير تولّد سخونةٍ و لا نارِيَّةَ.»

هذا هو المذهب الآخر، و هو القول بالكمون و البروز، و أنّما اقتصر على الحكّ و الخضخضة^(١)، لأنّ كونَ النَّارِ فيما يغلب عليه الباردان بالطّبع اغرب. و قال الفاضل الشارح: و ذلك لأنّ لهم ان يقولوا: الهواءُ حارٌّ بالطّبع و تأثير الخلخلة فيه، تصفيتهُ عمّا يخالطهُ من الارض و الماء، حتّى تظهر كفيّتهُ و لا تلزم على ذلك استحالةً.

قوله: «فهل يسعك ان تصدّق بوجود جميع النَّارِيَّةِ المُنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلةٌ لبقيةٍ منها فاشيةٌ في ظاهرِ الجمرّة و باطنه و تحسّ فاشيةٌ في جميع جرم الرّجاج الدّائب عند استشفاف البصر، فلو لم يكن في الخشب من النَّارِيَّةِ انا الباقي فيه عند التّجمر، لكان لا يسعك ان تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزه رضىً و لا سحق، و لا يلحقه لمس و لا نظر فكيف و لو كان هناك كمونٍ و بروزٍ، لكان اكثر الكامنُ برز و فارق، ثمّ الكلام بعد هذا طويلاً.»

نبّه على فساد هذا المذهب، بانّ النَّارِيَّةَ الكثيرة التي تنفصلُ عن خشبة الغضا، منها ما

١ - قوله: «و أنّما اقتصر على الحكّ و الخضخضة»، و ما ذكر الخلخلة، كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاوّل، لأنّ الكمون و البروز فيهما اغرب. و قال الامام: لأنّ الحاجة الى القول بالكمون أنّما كان فيهما، لأنّهما يسخّنان جسماً بارداً و هو الماء و الارض، و أنّما الخلخلة، فإنّها تسخّنُ الهواء و هم غير محتاجين الى الكمون فيه، لأنّ الهواءَ حارّةً يصفو بالخلخلة عمّا يخالطهُ من الارضية و المائية، فيكون فعل الطّبيعة في الحرارة اقوى، و لا خفاءً في أنّ هذا التّوجيه اولى، م.

ينفصلُ ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها، ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودةً بالفعل في باطنها على سبيل الكمون، غير محرقةٍ اياها، وكذلك النَّارِيَّةُ الفاشيةُ في الرَّجَاجِ الذَّائِبِ، لو كان قبل ذلك في الرَّجَاجِ موجوداً، لكان مُبْصِراً كما كان بعد البروز مبصراً، اذ هو شفافٌ لا يمنعُ البصرَ عن النَّوْذِ فيه و الاحساسُ بما في باطنه، بل لو لم تكن في الغضا الَّا النَّارِيَّةُ الباقيةُ بعد النَّجْمِ، لامتنع النَّصْدِيقُ بوجودها بالفعل، فيه وجوداً لا يبرزهُ الرَّضُّ و السَّحْقُ و لا يدركُ باللمسِ و النَّظْرُ فكيف يُمكن ان تصدِّقُ بوجود جميع تلك النَّارِيَّةِ الَّتِي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟

و المُراد من قوله: «ثمَّ الكلامُ بعد هذا طويلاً»، انَّ لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر ما يردُّ عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل، بياناتٌ لكن لما كان فيما اوردناه كفايةً، كان الكلامُ فيما بعد ذلك يقتضى طويلاً.

و اعترض الفاضل الشارح بانَّ حرارة الادوية الحارَّة كالرفيون، انما تكونُ لكثرة الاجزاء النَّارِيَّةِ الَّتِي فيها مع أنَّها غيرُ ظاهرةٍ للحسِّ عند السَّحْقِ و الرضِّ، فلم لا يجوزُ ان يكون هيهنا مثله؟

فان قيل: ليس فيها اجزاءٌ نارِيَّةٌ لكنَّها تسخنُ بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية، كان قولاً بانَّها تسخن بالخاصية لا بالكيفية، وهذا خلافُ ما قالته الاطباء.

و الجوابُ انَّ الاجزاء النَّارِيَّةِ الَّتِي في الرفيون، انما لا تظهرُ الحسِّ لكونها منكسرة الكيفية للمزاج، فان قالوا بمنثله ناقضوا مذهبهم، و الَّا لزمهم ما مرَّ.

* نكتة *

«اعلم انَّ استضاءة النَّارِ السَّاترة لماوراها، انما يكونُ ذلك لها اذا علقَت شيئاً ارضياً ينفعلُ بالضوء عنها، و لذلك الاصولُ السَّعْلُ و حيث النَّارُ قويَّة هي شفافةٌ لا يقع لها ظلٌّ، و يقع لما فوقها ظلٌّ عن مصباحٍ آخر.»

القول: يريدُ بيان انَّ النَّارَ المرئية، ليست ببسيطة^(١)، و البسيطُ شفافةٌ لا لون لها،

١ - قوله: «يريدُ بيان انَّ النَّارَ المرئية ليست ببسيطة»، حاصلُهُ انَّ النَّارَ الصَّرفة، شفافةٌ غير مرئية، و انما تكونُ مرئية ملونة لتعلقها بأجزاء ارضية تستضيء بضوئها، فهيهنا دعويان: اما

فالمراد باستضاءة النار شعلتها، وقيدها: «الساترة لما وراها»، ليستدل بذلك على كونها مُشملةً على اجراء ارضية، ثم ذكر علّة كونها مُستضيئةً وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء، فنبّه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها. ثم استدلل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة السامة للاجراء الارضية كما في اصول الشعل، و حيث تكون النار قوية من سائر اجزائها، انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراها، ثم قال: «و يقع لما فوقها ظل»، اي لرأس الشعلة.

قوله: «و ربما كان انفراجه و تحجمه و انتشاره اكثر من حجم الشفاف، حتى لا يكون لقائل ان يقول: ان الشفيف للانتشار و خلافه لاستحداد الصنوبرية، مستحشفة النار.» هذا جواب عن سؤال ذكره بعده، و هو ان يقال: لعل الشفيف و عدم الظل في اصول الشعل، كانا لانتشار اجزاء النارية و تفرقتها هناك، و عدم الشفيف و الظل فيما فوقه لاكتنازها و اجتماعها و ذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً، فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط و تجتمع في رأسه. و اجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك، بل كان بالعكس، فكان انفراج رأس الشعلة و تحجمه، اي عظمه و انتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها، و مع ذلك، يكون الشفيف و عدم الظل في الاصل، دون الرأس.

قوله: «فبين من هذا، ان النار البسيطة شفافة كالهواء.» فهذا هو النتيجة لما مضى.

قوله: «و اذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامّة شفت،

الأولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها، كما تكون في اصول الشعل، تكون شفافة لا ظل لها، و اما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية، كما في رأس الشعلة يقع لها ظل و الظل انما يكون للاجسام الارضية، م.

فَظَنَ أَنَّهَا طَفْنَتْ.»

اقول: المُتَحَلِّلُ اليابس المُتَّصِدُ لاكتساب الحرارة^(١)، اعنى الدُّخَانُ المُرتَفِعُ مِنَ الارضِ، أَنَّمَا يعلو البخار، لِأَنَّ اليابس أَكثَرُ حِفْظاً لِلكَيْفِيَّةِ الفَعْلِيَّةِ وَاشدُّ افراطاً فِيهَا لِذَلِكَ،

١ - قوله: «المُتَخَلِّخُ اليابس المُتَّصِدُ لاكتساب الحرارة»، لا بُدَّ مِنْ تَقْدِيمِ مَقْدَمَتَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا أَنَّ الحَرَارَةَ إِذَا غَلَبَتْ فِي الجِسْمِ الرُّطْبَ كَالنَّارِ فِي المَاءِ، فَمَا ارْتَفَعَ مِنْهُ يُسَمَّى «بِخَاراً» وَإِذَا غَلَبَتْ فِي الجِسْمِ اليابس كَالنَّارِ فِي الحَطْبِ، فَمَا ارْتَفَعَ مِنْهُ يُسَمَّى دَخَاناً، فَالْبُخَارُ اجزَاءٌ لَطِيفَةٌ مَائِيَّةٌ تَلْفُفُ بِالحَرَارَةِ فَتَصَاعِدُ مُخْتَلِطَةً بِاجزَاءِ أَرْضِيَّةٍ هَوَائِيَّةٍ، وَالدُّخَانُ اجزَاءٌ أَرْضِيَّةٌ تَلْفُفُ بِالحَرَارَةِ مُخْتَلِطَةً بِهَا.

الثَّانِيَةُ أَنَّ البُخَارَاتِ لِفَظْهَا، لَا تَصْعَدُ إِلَى غَايَةِ كُرَةِ الهَوَاءِ، بَلْ تَقْفُ دُونَهَا فَلأَبَدٍ مِنْ هَوَاءٍ لَا بِخَارِ فِيهِ، لَكِنْ مِنْهُ مَا يَلِي كُرَةَ النَّارِ فَيَكُونُ حَارّاً بِحَرَارَةِ النَّارِ، وَمِنْهُ مَا لَا نَارَ فِيهِ، وَمَا فِيهِ البُخَارُ فَمِنْهُ مَا يَجَاوِرُ الارضَ وَيَسْرِي إِلَيْهِ سَخُونَةَ الارضِ، وَفِيهِ أَيْضاً اجزَاءٌ هَبَائِيَّةٌ أَرْضِيَّةٌ يَسْتَضِيءُ بِأضْوَاءِ الكَوَاكِبِ وَيَتَسَخَّنُ، وَمِنْهُ مَا لَا يَسْرِي إِلَيْهِ سَخُونَةَ الارضِ وَلَا يَكُونُ فِيهِ أَلَّا مُحَضُّ البُخَارِ الَّذِي هُوَ اجزَاءٌ مَائِيَّةٌ، فَيَكُونُ ثَمَّةً بِرُودَةٍ عَظِيمَةٍ فَلِهَذَا كَانَ للهَوَاءِ أَرْبَعُ طَبَقَاتٍ؛ طَبَقَةُ الهَوَاءِ الحَارِّ بِالنَّارِ، وَطَبَقَةُ الهَوَاءِ الصَّارِفِ، وَطَبَقَةُ البَارِدَةِ الَّتِي يَنْزَلُ مِنْهَا المَطَرُ وَالتَّلْجُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَطَبَقَةُ المَجَاوِرَةِ لِلأَرْضِ. ثُمَّ الدُّخَانُ إِذَا ارْتَفَعَ مِنَ الارضِ، يعلو البُخَارُ لِأَنَّ حِفْظَهُ لِلحَرَارَةِ المُصْعَدَةِ أَكثَرَ، فَإِذَا بَلَغَ الطَّبَقَةَ الحَارَّةَ مِنَ الهَوَاءِ وَقَعَ فِيهِ شَعْلَةٌ مِنَ النَّارِ وَانْعَكَسَتْ إِلَى آخِرِهِ فِي سَمْتِهِ إِنْمَا وَقَعَ فَيَرَى كَأَنَّ كَوْكَباً أَنْقَضَ وَهُوَ المُسَمَّى بِ«الشَّهَابِ»، وَإِذَا اسْتَحَالَ مَا فِيهِ مِنَ الاجزَاءِ الأَرْضِيَّةِ نَاراً، صَارَتْ شَفَافَةً وَغَابَتْ عَنِ الحَسِّ فَظَنَّ أَنَّهَا انْطَلَقَتْ، فَانْطَفَاءُ النَّارِ يَقَعُ عَلَى وَجْهَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا هَذَا وَهُوَ أَحَالَةُ النَّارِ الاجزَاءِ الأَرْضِيَّةِ الَّتِي تَلَقَّتْ هِيَ بِهَا نَاراً، فَيَزُولُ الضَّوُّ وَيَصِيرُ شَفَافَةً، وَالثَّانِي اسْتِحَالَةُ النَّارِ هَوَائاً وَانْفِصَالُ الاجزَاءِ الأَرْضِيَّةِ عَنْهَا وَهُوَ السَّبَبُ الأَكثَرُ فِي انْطِفَاءِ النَّارِ عِنْدَنَا.

وَإِذَا قَوْلُهُ: «الَّذِي كَلَّمَا قَوِيَتِ النَّارُ قَلَّ»، فَتَنْبِيهُ أَيْضاً عَلَى أَنَّ النَّارَ فِي نَفْسِهَا شَفَافَةٌ لِأَنَّ الدُّخَانَ اجزَاءٌ أَرْضِيَّةٌ، وَكَلَّمَا كَانَ الدُّخَانُ أَقَلَّ، كَانَ الضَّوُّ وَالحَمْرَةُ اللَّهْبِيَّةُ أَقَلَّ فَالضَّوُّ أَنَّمَا يَحْصُلُ بِسَبَبِ مَخَالَطَةِ الاجزَاءِ الأَرْضِيَّةِ نَاراً.

وَاعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ صَرَّحَ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعٍ مِنْ هَذَا الفَصْلِ بِأَنَّ النَّارَ القَوِيَّةَ يَجْعَلُ الاجزَاءِ الأَرْضِيَّةِ نَاراً، وَهَذَا مَخَالَفٌ مَا قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الاطْرَافَ لَا يَكُونُ مِنَ الاطْرَافِ، م.

فاذا بلغ الجوَّ الأقصى الحارَّ بالفعل، لُبِّدِهِ عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقُرْبُهُ من الاثير، اشتعل طرفه العالى أولاً، ثم ذهبَ الاشتعال فيه الى آخره، فرأى الاشتعال مُمتدّاً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المُسمّى بـ«الشَّهاب»، فاذا استحالت الاجزاء الارضية ناراً صرفةً، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة، فظنَّ أنها طفنت، فليس ذلك بطفو.

قوله: «و لعلَّ ذلك من اسباب طفوها احياناً عندنا.»

اقول: وهو اذا القينا شريحةً في تنور - مثلاً - مشتعلاً مسعراً، صارت النار فيه شفافة لقوتها، فانَّ الشريحة تشتعلُ ثم تنطفئ.

قوله: «و الاشبهُ انَّ اكثر السبب في ذلك عندنا، استحالة النَّارية هوائاً وانفصال الكثافة الارضية دُخاناً، الَّذي كُلِّما قويت النار قلَّ، لانَّها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام ناراً، فلم يبق ما يكون دُخاناً بقائه في النَّار الضَّعيفة.»

اقول: وذلك لانَّ النَّارَ عندنا، تكونُ في اكثر ضعيفةً لاحالة اضدادها بها، فتستحيلُ هواءً، وتنفصلُ الارضية عنها دُخاناً، ثم يبيِّن حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها.

قوله: «و هذه التكتة غير مُناسبةٍ بحسب النوع للغرض، و مُناسبةٌ بحسب الجنس.»

اقول: الكلامُ كان في المُركبات و بسببها في المزاج، و انجزَّ الى ابطال المذاهب المُخالفة لذلك، و هذا البحث لا يُناسبُهُ من حيث تعلقه بالمزاج و التركيب، و يُناسبُهُ من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصولُ التركيب و المزاج، فكان مُناسباً بحسب الجنس دون النوع^(١) و كان الاصوب ان يقول: و هذه التكتة غير مُناسبةٍ بحسب الصَّورة و مُناسبةٌ

١ - قوله: «فكان مُناسباً بحسب الجنس، دون النوع»، انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المُركَّب و ليس كذلك، فلماذا قال: و الاصوتُ أنَّها غير مُناسبةٍ بحسب الصَّورة، لانَّ صورة المُركَّب، غيرُ مُناسبةٍ لصورة البسيط، مُناسبةٌ بحسب المادَّة، لاشتراكها بين الاجسام البسيطة و المُركَّبة العنصرية، على انَّ الامر في ذلك سهلٌ لانَّا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن

بحسب المادة و الغرض من ايراد هذا «التكئة»، هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر، غير مرئية هو لبساطتها.

* تنبيه *

«انظر الى حكمة الصانع بدء، فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتى، واعد كل مزاج نوع، و جعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لايخرج الانواع عن الكمال، و جعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة.»

اقول: الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل، عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى، فانه قال فى المختصر الموسوم بـ«عيون المسائل» بهذه العبارة: حكمة البارى - تعالى - فى الغاية، لانه خلق الاصول و اظهر منها الامزجة المختلفة، و خص كل مزاج بنوع من الانواع، و جعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، و جعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة، فالاصول هى الأسطقات الاربعة، و اخرج الامزجة عن الاعتدال، هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر.

و انما قال: «اقربها من اعتدال الممكن»، لان الاعتدال الحقيقى عنده، ليس بموجود، و فى قوله: «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس، اذ جعل نسبتها الى المزاج، نسبة الطائر الى وكره.

و اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات و استقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مثالها الى مبدئها الواحد، بسببها تستحق لان يفيض عليها صورة، او نفساً تحفظها، فكلما كان الانكسار اتم، كانت النسبة اكمل، و النفس الفائضة بمبدئها اشبه.

و اعترض الفاضل الشارح، على قول الشيخ: «و اعد كل مزاج لنوع»، بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره، و استشهد بقوله فى النمط الخامس: «وان وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم، ليس بفعل الفاعل، بل لذاته.»

واقول: موجد الشيء، هو الموجد لصفاته الذاتية، فان فاعل السواد، هو الذى فعله

لونهاً، و أمّا قولهم: تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعلٍ، فليس معناها أنها ليست بفعل فاعلٍ للشئ؛ بل أنها أمّا صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ و ليست بفعل فاعلٍ مبينٍ لهما، فإن بعض الصفات محتاجةٌ معهما الى غيرهما.
و اعترض أيضاً على قوله: «و اقربها من الاعتدال»^(١) الممكن، مزاجُ الانسان»، بأن

١ - قوله: «و اعترض أيضاً على قوله و اقربها من الاعتدال»، قال الامام: كلام الشيخ مشعرٌ بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل، و قد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع، و اخرجها من الاعتدال القلب فوجت ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب.

اجاب بان الشيخ قال: تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة، و كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى ان يكون اعدل الامزجة، بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الخفية و الثقيلة فيها من التساوى، و هي اول ما يتعلق النفس بها، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها، ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة، و هذا غير مستقيم لان الشيخ صرح فى مواضع من كتابه «القانون» ان الروح و القلب، احرا ما فى البدن؛ حازان جداً ما يلان الى الافراط، و الخفيان غلبان على الارواح، فالقول بقرب الثقيل و الخفيف فيها الى التساوى مما ينافيه قطعاً. بل الحق فى الجواب، ان كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى، لا فى الاعتدال العضوى فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير، و ذلك لا يتم الا باعضاء آليه. فالمزاج المعدل لفيضان النفس ليس مزاج عضوٍ من الاعضاء، بل هو مزاج جميع البدن اعنى امزجة الاعضاء، و ذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الآخر.
و اما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب، فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه، لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال، و الاستكمال به انما يكون بالاعمال و الحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب.

- فان قلت: لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل و الصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مرّ و جب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء و ليس كذلك.

- فنقول: ليس فى الاعتدال الا استحقاق صورة، و مجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لا بدّ مع

المباحث الطبّية، شهدت بأنّ اعدلّ الاعضاء جلدُ الاصابع، و اخرجها عن الاعتدال القلب، فكان ينبغي ان تتعلّق النّفسُ بتلك الجلدة لا بالقلب.

والقول: كونُ جلد الاصابع اعدل الاعضاء، لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق، فإنّ الاعضاء، من حيث هي اعضاء، ليست بقريبةٍ من الاعتدال، لغلبة الجزئين الثقلين عليها، و ايضاً ليست الاعضاء ممّا تتعلّق بها النّفس اوّلاً، و المزاج المُستعدّ لقبول الصّورة الحيوانية - فضلاً عن الانسانية - ليس هو مزاج الاعضاء، بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجراء الثّقيلة و الخفيفة فيها من التّساوي.

فهى اوّلى شىءٍ تتعلّق النّفوس به، ثمّ تلك النّفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح و اكمالها الشّخصى و التّوعى اوّلاً الى عضوٍ يحصر^(١) تلك الارواح و يمنعها عن التّفرّق و هو القلب، ثمّ الى عضوٍ يغذيها و هو الكبد، و الى عضوٍ يعدّها، لان تصير مبدئاً للحسّ و الحركة و هو الدّماغ، ثمّ الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضوٍ بحسب حاجاتها فى افعالها المُختلفة المُترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة و غيره، فيتمّ بجميع ذلك التّشخص على التّفصيل المذكور فى كُتب الطّبّ.

فهذا و امثاله، ليس ممّا يخفى على الناظر فى كُتبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً، فما له من نورٍ.

ذلك من ان يكون الممتزجُ محلاً لتصرّف الصّورة و تأثيراتها، و العضو ليس كذلك، م.

النَّمَطُ الثَّالِثُ

في النَّفْسِ الارْضِيَّةِ وَ السَّمَاوِيَّةِ (١)

١ - قوله: «النَّمَطُ الثَّالِثُ فِي النَّفْسِ الارْضِيَّةِ»، لِلنَّفْسِ الارْضِيَّةِ مَعْنَى، وَ لِلنَّفْسِ السَّمَاوِيَّةِ مَعْنَى آخَرَ، وَ اسْمُ النَّفْسِ مَقُولٌ عَلَيْهِمَا عَلَى سَبِيلِ الْاِشْتِرَاكِ اللفظي وَ ان اِشْتَرَكَ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ وَ هُوَ كِمَالُ اَوَّلٍ لَجِسْمٍ طَبِيعِيٍّ، لَكِنَّهُ لَيْسَ مَعْنَى النَّفْسِ وَ اَلَّا لَزِمَ ان يَكُونَ صُورَ البَسَائِطِ وَ المَعْدِنِيَّاتِ نَفْسًا.

وَ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَلهَذَا لَمْ يَعْنُونَ النَّمَطَ بِالنَّفْسِ مَطْلَقًا، بَلْ فَصَّلَ اِلَى النَّفْسِ الارْضِيَّةِ وَ النَّفْسِ السَّمَاوِيَّةِ، اَمَّا النَّفْسِ الارْضِيَّةِ، هِيَ كُلُّ نَفْسٍ فِي الارْضِ مِنَ النَّبَاتِ وَ الْحَيَوَانَ وَ هِيَ كِمَالُ اَوَّلٍ لَجِسْمٍ طَبِيعِيٍّ اَلِي ذِي حَيَوةٍ بِالقُوَّةِ.

اَمَّا الكِمَالُ، فَهوَ مَا يَتِمُّ بِهِ النَّوْعُ فِي ذَاتِهِ اَوْ صِفَاتِهِ، اَمَّا فِي ذَاتِهِ فَكصُورَةُ السَّرِيرِ، فَانَّهُ كِمَالٌ لِلخَشَبِ السَّرِيرِي، لَا يَتِمُّ السَّرِيرُ اِلَّا بِهَا، وَ اَمَّا فِي صِفَاتِهِ، فَكالحَرَكَةُ فَانَّهَا كِمَالٌ لِلجِسْمِ المَتَحَرِّكِ لَا يَتِمُّ اِلَّا بِهَا، وَ الكِمَالُ الاَوَّلُ مَا يَتِمُّ بِهِ النَّوْعُ فِي ذَاتِهِ، اَوْ يُقَالُ: مَا يَصِيرُ بِهِ النَّوْعُ نَوْعًا بِالْفِعْلِ وَ هُوَ المَنْوَعُ عَلَى مَا مَرَّ، وَ الكِمَالُ الثَّانِي يَتَّبِعُ النَّوْعَ مِنْ عَوَارِضِهِ، فَالكِمَالُ الاَوَّلُ يَتَوَقَّفُ الذَّاتُ عَلَيْهِ، وَ الكِمَالُ الثَّانِي يَتَوَقَّفُ عَلَى الذَّاتِ وَ قَدْ يُطْلَقُ الكِمَالُ الاَوَّلُ عَلَى مَعْنَى آخَرَ وَ هُوَ كِمَالُ ثَانٍ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ كِمَالٌ آخَرَ كالحَرَكَةُ.

وَ اَمَّا الجِسْمُ فَالمُرَادُ بِهِ الجِنْسُ اِى الطَّبِيعَةُ الجِسْمِيَّةُ المَجْرَدَةُ عَنِ الفِصْلِ وَ هِيَ المَادَّةُ. وَ لِيَتَذَكَّرَ انَّ الذَّاتِي قَدْ يُوْخَذُ بِشَرَطٍ لاشْيْءٍ اَعْنَى وَحْدَهُ وَ هُوَ المَادَّةُ، وَ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ يَكُونُ جِزْنًا لِلنَّوْعِ، وَ قَدْ يُوْخَذُ لَا بِشَرَطٍ شَيْءٌ وَ هُوَ ان يَكُونُ مَبْهَمًا مَحْتَمَلًا لِانَّ يُقَالُ عَلَى اشْيَاءٍ مَخْتَلَفَةً فَهُوَ الجِنْسُ، وَ ان كَانَ مَتَعَيَّنًا مَتَحَصَلًا بِنَفْسِهِ فَهُوَ النَّوْعُ، اِذَا تَذَكَّرْتَ هَذَا.

فَنَقُولُ: لَا شَكَّ انَّ النَّبَاتِ وَ الْحَيَوَانَ، لَيْسَ مَجْرَدُ طَبِيعَةُ الجِسْمِ، بَلْ جِسْمٌ قَدْ اِنضَمَّ اِلَيْهِ اَمْرٌ صَارَ بِهِ نَبَاتًا اَوْ حَيَوَانًا؛ فَذَلِكَ اَلْاَمْرُ لَهُ اِعْتِبَارَانُ: اِحْدُهُمَا اَنَّهُ صُورَةٌ وَ جِزْءٌ لِلجِسْمِ النَّبَاتِي اَوْ الْحَيَوَانِي، وَ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ يَكُونُ جِسْمُ النَّبَاتِ وَ الْحَيَوَانَ مَادَّةً، وَ ثَانِيَهُمَا اِعْتِبَارُ اَنَّهُ كِمَالٌ، فَانَّ الجِسْمَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ جِسْمٌ طَبِيعَةً نَاقِصَةً، وَ اَمَّا كَمَلَتْ وَ تَمَّتْ بِانضِمَامِ ذَلِكَ الكِمَالِ، لَكِنْ لَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ

الامر باعتبار أنه صورة لأن الصورة يوهم أن يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية، وأما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال، فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لا مادة.

ثم إن عرفنا أن النفس كمال، فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها و ماهيتها، بل من حيث اضافتها الى البدن، فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، كما يؤخذ البناء في حدّ الباني وان كان لا يؤخذ في حدّه من حيث هو انسان، فلذلك صار النّظر في النفس من العلم الطبيعي، وان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا ان نورد لذلك بحثاً آخر.

واما الطبيعي، فهو ما يقابل الصنّاعى، واما الآلى، فيجوز رفعه على أنه صفة كمال، اى كمال اول آلى ذو آلة، ويجوز جره على أنه وصف لجسم، اى جسم مشتمل على الآلة، والثانى أظهر، و اياً ما كان، فليس المراد بالآلى، اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها، فان آلات النفس بالذات القوى، وبتوسطها، الاعضاء.

واما ذى حيوة بالقوة، فليس معناه أن الجسم يكون حياً، فان النبات ليس بحى، بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها افاعيل الحياة من التغذية، والتمنية، وتوليد المثل، والادراك، والحركة، واما قال: «بغير توسطها»، لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات، وهذا مفهوم الحد، واما احترازاته، فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس.

وقوله: «لجسم طبيعي»، احتراز عن صور الاجسام الصناعية، وقوله: «آلى»، احتراز عن صور البسائط والمعدنيات، لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية، لكنها غير آلية. واما قوله: «ذى حياة بالقوة»، فليبان الاحتراز به مقدّمة وهى أنهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفساً، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية، و الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها، و اذا تمهد هذا فنقول: النفوس الفلكية، يخرج من التعريف، بقيد الآلى على المذهب الاول، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه، واما على المذهب الثانى، فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد، ليخرج على المذهبين، فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام، لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة، بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائماً بخلاف النفوس الحيوانية، فان كل فعل يفرض، فقد يكون بالقوة للحيوان، فليس الحيوان

أما فصلَ النَّفسِ الى الارضية و السماوية، لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد، بعد

دائماً في التَّسمية، و لا في التَّغذية، و لا في التَّوليد، و لا في الادراك و الحركة.

- لا يقال: ان أريد بافاعيل الحيوه الافعال التي لا يتمُّ ألاً بالحيوة، فلا يكونُ التَّغذية و التَّسمية و توليد المثل منها، و ان اريد افعال الاحياء و ان لم يتوقَّف على الحيوه، فان كان المراد جميع افعال الاحياء، خرج عن التَّعريف جميع النَّفوس النَّباتية و غير النَّفس الانسانية من النَّفوس الحيوانية، و ان كان المراد بعضها، دخل في التَّعريف صور المعدنيَّات و البسايط، لأنها يصدرُ عنها بعض ما يصدر من الاحياء.

- لأننا نقول: المراد بعض الافعال، فكأنه أشار اليه بقوله: «ما يصدرُ من افاعيل الحيوه»، و صور البسايط و المعدنيَّات خارجةً بقيد الآلة.

و أما النَّفس السَّماوية، فهي كمال أوَّل لجسم طبيعي، ذي ادراك و حركة يتبعان تعقلاً كلياً سنيين انَّ للنَّفس الفلكية تعقلاً كلياً يستمتع ادراكاً جزئياً و ارادةً جزئيةً في جرم الفلك، و هذا القيد يخرجُ النَّفس الارضية، لانَّ المراد جسمٌ طبيعيٌّ ذي ادراك و حركة دائماً لأنه في مقابله في الجملة و ليس كذلك النَّفس الارضية، و إنما حذف عن التَّعريف الأولى ليستقيم على المذهبين. قال الامام في «الملخص»: زعمَ المُحقِّقون أنه لا يمكنُ تعريف النَّفس بما يندرج فيه النَّفوس الثلاثة، لأنه ان فسّرناها بما يصدرُ منه فعل ما كان العقل و الطَّبيعة نفساً، و ان فسّرناها بما يفعل بالقصد، خرج عنه النَّفس النَّباتية و ان فسّرناها بما يصدرُ عنه الافعال بالآلات، يخرج عنه النَّفس الفلكية، فالنَّفسُ لا تكونُ مقولةً على النَّفوس الثلاثة ألاً بحسب الاشتراك اللفظي.

و اقول: أنا نشاهدُ اجساماً يفتدى و ينمو و يولد المثل، و اجساماً يُدرِك و يتحرَّك بالارادة دائماً او ليس بدائمٍ و ليس ذلك لجسميَّتها، فبقي ان يكون لها مبادٍ غير جسميَّتها، و لا شك ان تلك المبادي، مختلفةً في جوهرها بحسب آثارها المُختلفة، فان جعلنا اسمُ النَّفس لتلك المبادي المُختلفة، كان على سبيل الاشتراك لا محالة.

و اما أنه لا يُمكنُ تعريف النَّفس بحيث يعمُّ النَّفوس الثلاثة، فذلك منظورٌ فيه، و قد صرَّح الشيخ في «الشفاء» بأنَّ كُلَّ ما يكون مبدئاً لصدور افاعيل، ليس على وتيرةٍ واحدةٍ عادمةٍ للارادة، فانَّ تسميَّه نفساً فهذا المعنى مشتركةً بين النَّفوس الثلاثة، لانَّ مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا على وتيرةٍ واحدةٍ و هو النَّفس الارضية، او يكون مبدأ افاعيل على وتيرةٍ واحدةٍ، لكن لا يكون عادمةً للارادة و هو النَّفس السَّماوية، م.

اشتراكهما في معنى، فالمعنى المُشترك قولنا: كمالٌ أوَّلٌ لجسمٍ طبيعي، أما الكمال الأول، فقد مرَّ بيانهُ، وأما الجسم ههنا فبمعنى الجنس المادة، وأما الطبيعي، فما يقابلُ الصناعي. والمعنى الَّذي يضافُ الى ذلك، فيتحصَّلُ النَّفسُ الارضية، مُتناولةً للنَّفوسِ النَّباتيةِ و الحيوانيةِ والانسائيَّة، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعيٍّ آلي: ذى حياةٍ بالقوَّة، ومعناه كونه ذا آلياتٍ يمكنُ ان يصدر عنها بتوسُّطها و غير توسُّطها، ما يصدرُ من افعالِ الحياة التي هي «التغذية»، و «النمو»، و «التوليد»، و «الادراك»، و «الحركة الارادية»، و «التطوُّق».

و المعنى الَّذي يضافُ الى ذلك، فتتحصَّلُ النَّفسُ السَّماوية، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعيٍّ: ذى ادراكٍ و حركةٍ و تتبعانٍ تعلقاً كلياً حاصلًا بالفعل.

* تنبيه *

«ارجع الى نفسك^(١) و تأمِّلِ هل اذا كنتَ صحيحاً، بل و على بعض احوالك غيرها،

١ - قوله: «ارجع الى نفسك»، أراد بيان وجود النَّفسِ الانسانية، و هي التي يُشيرُ اليها كلُّ واحدٍ بقوله: أنا فكما ان لكلِّ جسمٍ من الاجسام شيئاً وراء ذلك الجسم، هو مصدرُ آثاره و افعاله كذلك لبدن الانسان شيءٌ وراء البدن و الاعضاء يعبرُ عنه بقوله: أنا، و ذلك لانَّ كلَّ واحدٍ منا يدرك نفسه، و المدرك شيءٌ غير البدن، و كذلك المدرك غير البدن و اجزائه، فوجب القطعُ بكون النَّفسِ غير البدن و اجزائه.

أما المقدَّمة الاولى، فنبتَّه عليها في اول التَّنبيهاتِ باربع حالات:

الاول، ان يكون له فطنةٌ صحيحةٌ سواء كان صحيح المزاج او لا، فاذا رجع نفسه في هذه الحالة، لم يشك في أنه مدرك لها مثبتاً ايها.

الحالة الثانية، ان يتعلَّط حواسه الظاهرة و هو حالة التَّوَم، فانَّ النَّائم يدرك نفسه حتَّى اذا صحح باسمه تنبَّه.

الحالة الثالثة، ان يخلَّ حواسه الظاهرة و الباطنة و هو حال السكر، فانَّ السكران لا يغيب عن ذاته. - فان قلت: النَّائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و ألاً لتذكَّر ذلك عند اليقظة و الافاقة.

- اجاب بقوله: «و ان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره»، اي كلُّ من النَّائم و السكران يعقلان ذاتهما،

ألا أنه ما يبقى على ذكره، ففي هذه الحالات الثلاث، يدرك ذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره.

الحالة الرابعة، ان لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر اجزائها ولا يتلامس اعضائها بل يكون الاعضاء مُنفرجة و معلقة في هواء طلق. فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره، و كونه صحيح المزاج و العقل، لئلا يؤديه مرض فيشغله عن نفسه، و كونه بحيث لا يبصر اجزائها و لا يتلامس اعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء، و في هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء و لا شك ان في هذه الحالة يثبت ذاته، فاذن اول الادراكات لكل احد هو ادراك نفسه غير زايل عن انيتها، و هو مشتمل على ادراكين بديهيين؛ تصور نفسه، و التصديق بأنه موجود و كما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد أو رسم لم يكن ان يثبت هذا بحجة او برهان.

قال الامام: حاصل كلامه في هذا الفصل، يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلاً، ثم أنه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان، و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها، و أيضاً لم يبين أنه و ان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه اولاً، فيجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث.

فنقول: يشبه ان لا تكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلمنا هذه القضية و هي انا ندرک انفسنا حال النوم و السكر و عند انفراج الاعضاء، و عرضنا على العقل ايضاً ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية، بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة.

اما أنه مدرک لذاته فلا تلو وصل اليه مولم او ملذ، فان لم يحصل له شعور به فهو ميت و ليس يحي، و ان حصل به شعور فاما ان يدرك أنه يؤلمه او يلذه او لا يدرك الا أنه مؤلم او ملذ مطلقاً، و الثاني باطل مطلقاً و الا لم ينقبض عنه و لم ينبسط له، فتعين الاول، لكن علمه بان يؤديه علم باضافة المؤدى اليه، و العلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد المضافين.

و اما أنه يمتنع ان يغفل عن ذاته، فان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك. فعلمه بذاته: اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته و هو محال لاستحالة الجمع بين المثليين، و لانه ليس احدهما بالحالية و الآخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية، فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالاً و محلاً، و هو محال.

و اما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات، لكن حصول الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة، و هاتان الحجتان غير برهانيين، و الاولى اضعف، و هذا كله خبط. اما كسبية القضية، فلان الاوليات لا يمنع ان يختلف جلاء، اما لعدم بدهاء بعض التصورات، او لعدم العلم ببعضها، او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق، او لعدم الانس الى ذلك، و تعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان.

و اما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته، فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين «النفس» و «البدن» و هو لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه ان يدرك لذاته في الجملة، هذا هو الكلام في المقدمة الاولى.

و اما المقدمة الثانية، فينتهي في التنبيه الثاني، بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة و اليه اشار بقوله: «احد مشاعرك مشاهدة» و الى المشاعر الباطنة و هو المراد منه بقوله: «ام عقلك و قوة غير مشاعرك»، ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه - و هو العقل - و الى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة، و اشار اليه بقوله: «و قوة غير مشاعرك» و الواو بمعنى «او»، و قسمة اخرى الى ادراك بوسط او بغير وسط، فقول الشارح: «و قسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى ما يدرك بنفسه»، ليس المراد بهما قسيما بل تقسيما، و بين ان الادراك ليس بقوة اخرى و لا بتوسط شيء، لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيره، فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط، لكن لا جاز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس، فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهر، فلانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه، فتعين ان يكون ادراكه بنفسه من غير وسط.

فالمراد بقوله: «و الباطنة»، هي العقل، لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى، و قوله: «بلا وسط» يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة، لانه لم يقسم الى الوسط و غيره الادراك الباطن، فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط و هو ظاهر، و قوله: «على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و المدرك» يتعلق بقوله: «الباطنة بلا وسط»، اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط و لا مغايرة بين المدرك و المدرك.

و اعلم: ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط، لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة، ذكره مع لازم آخر تبعاً و بالعرض، و اما المقدمة الثالثة، فقد فصلها في التنبيه الثالث، و من الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه، و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً، و لو

بحيث تفتنّ للشيء فطنةً، هل تغفلُ عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك، ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر حتّى أنّ التأمّن في نوميهِ و السكران في سكرهِ لا يعزّب ذاته عن ذاتهِ و ان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أنّ ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحةً العقل و الهيئة و قد فرض أنّها على جملةٍ من الوضع و الهيئة لا تبصر اجزائها و لا تتلامس اعضائها، بل هي منفرجةٌ و معلقةٌ لحظةً ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كلّ شيءٍ إلاّ عن ثبوت انبثها.»

اقول: يريد أن ينبّه على وجود النفس الانسانية بانّ الانسان الكامل الإدراك و غير كامله الذي يختلّ ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالدائم و اما بالحواس الظاهرة و الباطنة جميعاً كالسكران، بشرط ان يكون له مع ذلك فطنةً صحيحةً، لا يغفل عن وجود ذاته، ثمّ زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو ان يتوهم أنّه خلق اول خلقه حتّى لا يكون له تذكّر اصلاً، و اشترط كونه صحيح العقل، ليتنبّه لذاته، و كونه صحيح الهيئة، لئلا يؤذيه مرضٌ فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، و كونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملةً فيحكم بانّه هي، و لا يتلامس اعضائه، لئلا يحسّ باعضائه، بل منفرجة و معلقة في هواء طلق - بفتح الطاء و سكون اللام - اى غير محسوسٍ بكيفيةٍ غريبةٍ فيه من حرّ او برد.

يقال: يؤمّ طلق و ليلةً طلقة، اذا لم يكن فيه حر و لا قر و لا شيء يؤذّي، انما اشترط

امكنه في تلك الحالة ان تخيل عضواً لم يتخيّله جزئاً من ذاته و لا شرطاً في نفسه، و معلومٌ أنّ المثبت غير ما لم يثبت، و المعلوم غير ما ليس بمعلوم.

- فان قلت: لما ثبت أنّ الانسان مُدركٌ بنفسه و أنّ المدرك ليس شيئاً من البدن، ثبت أنّ النفس ليس شيئاً من البدن، فما الحاجة الى المقدّمة الثالثة؟

- فنقول: اراد زيادة الكشف، و لا شك أنّ زيادة الكشف بالمقدّمة الثالثة، او نقول: الاستدلال بالمقدّمة الاولى مع احدى المقدّمتين الآخرين و كان دليلاً، او نقول: انما ورد المقدّمة الثالثة لكونها مقدّمةً للمقدّمة الثانية، فانّ بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها، ثمّ لما ثبت في ذلك البين أنّ ادراك النفس ليس بتوسّط شيءٍ و عسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله، وورد الوهم و التنبيه عليه، هذا هو الضبط، م.

كون الهواء طلقاً، لئلا يحسّ بشيءٍ خارجٍ عن جسدهِ أيضاً، فإنّ الانسان في مثل الحالة المذكورة، يغفلُ عن كُلِّ شيءٍ كاعضائه الظاهرة والباطنة، وكونه جسماً ذا ابعادٍ، و كحواصيه وقواه، وكالاشياء الخارجة عنه جميعاً ألاً عن ثبوت ذاته فقط، فاذن أوّل الادراكات على الاطلاق و اوضحها، هو ادراك الانسان نفسه و ظاهرٌ أنّ مثل هذا الادراك، لا يُمكن ان يكتسب بحدّ أو رسم، او يثبت بحجّةٍ او برهانٍ.

وقول الفاضل الشارح: أنّ الشيخ لم يبيّن أنّ هذه القضية أوليةٌ او برهانيةٌ ثمّ حكمه عليها بأنّها برهانيةٌ، ثمّ محلّه في اقامة البرهان عليها، ثمّ تزييفه لبراهينه، خبطٌ كلّها لا فائدة في الاشتغال بها.

* تنبيه *

«بماذا تدركُ حينئذٍ وقبلةً وبعد ذاتك، وما المدرك من ذاتك؟ اترى المدرك منك احدُ مشاعرك مشاهدة، ام عقلك وقوّةٌ غير مشاعركَ و ما يناسبها؟ فان كان عقلك و قوّة مشاعرك، بها تدرك. افيوسطٍ تدركُ ام بغيرِ وسطٍ؟ ما اظنّك تفتقرُ في ذلك حينئذٍ الى وسطٍ؟ فأنّه لا وسط، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقارٍ الى قوّةٍ أُخرى والى وسط، فبقي ان يكون بمشاعركَ او بباطنك بلا وسط، ثمّ انظر.»

اقول: يريدُ التّبيه على أنّ الانسان، لا يدركُ نفسه ألاً بنفسه، لا بقوّةٍ غير نفسه، ولا يتوسّط شيءٌ آخر، وذلك البحث عن المدرك، عن الفرض المذكور، بل في جميع احوال الادراك ما هو، وكذلك المدرك.

وبدءً بالمدرك و قسّمهُ الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة، كالعقل وغيره، و قسّم الباطنة الى ما يدركُ بوسطٍ او بغيرِ وسطٍ، والى ما يدركُ بنفسه او بقوّة شيءٍ آخر غيرهُ، و بين أنّ الادراك في الفرض المذكور، لم يكن بقوّةٍ أُخرى، و لا بتوسّط شيءٍ آخر، لأنّ المدرك في ذات الفرض، كان غافلاً عمّا يغيّره، فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسطٍ، و على وجهٍ لا تتصوّر مغايرةً بين المدرك و المدرك البتّة.

* تنبيه *

«اتحصّل أنّ المدرك منك، ا هو ما يدركُ البصر من اهابك؟ لا، فإنّك ان انسلختَ

عنه و تبدلَ عليك كُنْتَ انت انت، او هو ما تدرُكُه بلمسك ايضاً، و ليس ايضاً اَلَّا من ظواهر اعضائك، لا فانَّ حالها ما سلف و مع ذلك فقد كُنَّا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواسَّ عن افعالها.

فبيِّن أنَّه ليس مدرِّك حينئذٍ عضواً من اعضائك، كقلبٍ او دماغٍ، و كيف قد يخفى عليك وجودُهُما اَلَّا بالتَّشريح، و لا مدرِّك جملةً من حيث هي جملة، و ذلك ظاهرٌ لك ممَّا تمتحنه من نفسك، و ممَّا نهت عليه، فمدرِّكٌ شىءٌ آخرٌ غير هذه الاشياء الَّتِي قد لا تُدرِّكُها و انت مدرِّكٌ لذاتك و الَّتِي لا تجدها ضروريةً فسى انَّ تكون انت انت، فمدرِّكٌ ليس من عداد ما تدرُكُه حساً بوجهٍ من الوجوه، و لا ممَّا يشبهه الحسَّ ممَّا سنذكره.

اقول: يريدُ ان يبيِّن انَّ نفس الانسان، ليست بمحسوسة، فبحثَ عن المدرِّك و قسَّمهُ الى ان يكون امَّا محسوساً او غير محسوسٍ، و ان كان محسوساً، فهو امَّا جزءٌ من البدن او كَلَّة، و ان كان جزئاً، فهو امَّا شىءٌ من ظواهر اعضائه، او شىءٌ من بواطنها و هذه اربعة اقسامٍ.

ثم ابطال ان يكون المدرِّك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين؛ احدهما انَّ الانسان لو انسلخ عن ظواهرِ بدنيه لكان هو هو، و لكان مدرِّكاً لذاته و الثاني، انَّ ظواهر البدن لا تدرِّكُ اَلَّا بالحواس و هو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواسَّ و عمَّا تدرُكُه الحواسَّ مع أنَّه مدرِّكٌ لذاته.

و ابطال ان يكون المدرِّك شيئاً من اعضائه الباطنة بانَّها لا تدرِّكُ اَلَّا بالتَّشريح و هو في الفرض المذكور، كان غافلاً عن التَّشريح و عمَّا يوجبهُ التَّشريح، و ابطال ان يكون المدرِّك جملةً البدن، بانَّه حين يمتحنُ من نفسه، يجد نفسه مُدرِّكاً لذاته و غافلاً عن تفاصيل اعضائه، و بانَّ ادراك المُركَّب، لا ينفكُ عن ادراك اجزائه الَّتِي يكون كُلُّ واحدٍ منها غير المُركَّب، و كان الانسان في الفرض المذكور، غافلاً عمَّا يُعايره.

فظهر انَّ المدرِّك، هو شىءٌ غيرُ اجزاءِ البدن جملةً، و فُرادى الَّتِي يُمكنُ ان يغفل عنها المدرِّك لذاته حالة الادراك^(١) في كونه مدرِّكاً لذاته، و ظهر من ذلك انَّ المدرِّك ليس

بمحسوسٍ و لا ما يشبه المحسوس مما سنذكرُ يعنى المُتخيل و الموهوم.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلك تقول: انما أثبتت ذاتي، بوسطٍ من فعلى، فيجبُ اذن ان يكون لك فعل تثبتته في الفرض المذكور، او حركة، او غير ذلك، ففى اعتبارنا، الفرض المذكور جعلناك بمعزلٍ من ذلك، و اما بحسب الامر الاعم، فان فعلك ان اثبتتهُ فعلاً مطلقاً فيجبُ ان تثبت به فعلاً مطلقاً، لا خاصاً هو ذاتك بعينها، و ان اثبتتهُ فعلاً لك، فلم يثبت به ذاتك، بل ذاتك جزءً من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبتٌ فى الفهم قبله، و لا اقل من ان يكون معه لا به، فذاتك مثبتةٌ لا به.»

اقول: اثباتُ الاشياء التي يخفى وجودها، قد يكونُ بعلمها كما فى برهانٍ لى، و قد يكونُ بمعلولاتها كما فى الدليل.

و وهم الانسان، لا يذهبُ الى اثبات ذاته بعلمه، فان وجوده له، اظهرُ من وجود علله، فان ذهب، فعساة ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هى افعاله و آثاره، فان اكثر القوى، تثبت بافعالها و آثارها.

و الشيخُ ابطال هذا الوهم بوجهين: وجهٌ خاصٌ بهذا الموضوع و هو ان الانسان فى الفرض المذكور، كان غافلاً عن افعاله مع ادراك ذاته، و وجهٌ عامٌ و هو ان الفعل ان أخذ من حيث هو فعلٌ ما، من غير اختصاصٍ بفاعله فهو لا يدلُّ الا على فاعلٍ ما، غير معينٍ و لا يمكنُ ان يستدلَّ الانسان به، على فاعلٍ معينٍ هو ذاته، و ان اخذ من حيث هو فعلٍ لفاعلٍ معينٍ، فالفاعل المعين يكونُ معلوماً قبله و لا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدلَّ بذلك عليه، و بالجملة الاستدلالُ بالفعل على الفاعل، استدلال ناقصٌ لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو، فان اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محالٌ.

و الفاضل الشارح، نسبَ كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التّطويل، و رام اختصاره بحجةٍ على ان ذات الانسان، ليست هى اعضائه، فقال: الانسان عالمٌ بشوئِهِ و ان كان غافلاً عن جميع اعضائه، و المعلومُ مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فذاته مغايرةٌ لأعضائه، و هذا هو الذى قرّره الشيخ بعينه، ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة و لا يخطرُ بباله تصوّر النفس التي يقولون بها، فكلُّ ما يجعلونه عُذراً عن ذلك، فهو عُذرٌ عن هذا الكلام.

واقول: ليت شعري ما يُريد بالنفس التي يقولون بها، ان اراد به ذات الانسان المُدرَكة المحرّكة، فلا مغايرة، وان اراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقل بها، وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل، اعظمُ قدراً من ان يجعل امثال هذا، لكنّه يتجاهل في كثيرٍ من المواضع تقريباً الى الجهال.

* اشارة *

«هو ذا يتحرّك الانسان بشيء غير جسميّته التي لغيره، و بغير مزاج جسميه الذي يمانعُه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفسه حركته.»
يريدُ اثبات ان نفس الانسان، غير الجسميّة و المزاج، تصدُرُ عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذٍ آخر و هو الوجه الذي تثبتُ به صور سائر الانواع^(١) و قواها.
فنقولُ قبل الحوض فيه: ان صور المركبات تقومُ موادّها و تجعلها شيئاً ما، غير المواد، فهي من حيث هي كذلك، مبادئ لفصول منوعة، و من حيث تصدُرُ عنها، افعالٍ مختلفة،

١ - قوله: «و هو الوجه الذي تثبتُ به صور سائر الانواع»، فان الوجه الذي تثبت به صور الانواع، هو الاستدلال بالافعال، فانهم قالوا: نحنُ نشاهدُ في انواع البسائط و المركبات، خواصٌ مختلفة و كميّاتٌ متغايرة، فلا بدّ لهما من مبدءٍ، و ليس هو نفس الجسميّة و لا المادة، بل شيءٌ آخرُ هو الصّورة النوعيّة، فبيّهنّا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة أنّها مدرّكة بنفسها، فانّها من هذه الجهة، لا تثبتُ بالافعال، بل من جهة أنّها مبدءُ الافعال و لما كان اظهر الافعال لها الحركة و الادراك، استدللّ بهما، و اليه اشار بقوله: «فالشيخُ يريدُ في هذا الفصل ان يستدلّ ببعض الافعال على وجود النفس الانسانيّة من حيث هي نفس او صورةٍ ما»، اي من حيث أنّها مبدء الافعال، حتّى يقال ان لها حركةً فلا بدّ لها من مبدءٍ و ليس الجسميّة و لا المزاج بل شيءٌ آخر و هو النفس و الصّورة.

و اعلم ان الصّورة النوعية هي جوهرٌ يقومُ طبيعة نوع الجسم، و قيد نوع الجسم، احترازاً عن الصّورة الجسميّة، لانّها و ان قومت الجسم اّ أنّها يقومُ جنس الجسم، و يخرجُ عن التعريف النفس الانسانيّة، لانّها و ان حصلت طبيعة نوع الجسم اّ أنّها لا يقومه، هكذا قيل.
و فيه نظرٌ، لانّ مفهوم الجنس، مقومُ النوع، فلا يخرج عنه الصّورة الجسميّة، و لو عرف بأنّه جوهرٌ يحصلُ طبيعة نوع الجسم، خرجت عنه و دخلت فيه النفس الانسانيّة، فهذا الحدّ كما ينبغي، م.

هي قوى و طبائع.

فمن الافعال الصادرة عنها، حفظ موادها المُجمعة من الأستقسات المتضادة بكيفياتها المُتداعية الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكنتها المُختلفة، والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية.

ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحسّ والحركة، والصورة التي يصدرُ عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية، الحفظُ المذكور نفسُ حيوانيةٌ واما النفسُ الانسانية، فهي التي تصدرُ عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه.

فالشئُ يريدُ في هذا الفصل، ان يستدلَّ ببعض هذه الافعال، على وجود النفس الانسانية من حيث هي، او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها، فانها من حيث هي تلك، لا يُمكنُ ان تثبت بافعالها على ما مضى.

وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحسّ، فاستدلَّ بالحركات الارادية المُختلفة اولاً، وذلك لانها تقتضى مبدئاً ولا يجوزُ ان يكون مبدئها جسمية الانسان، لانها موجودةٌ بغير الانسان كالعناصر والجمادات، ولا يجوزُ ان يكون مبدئها المزاج، لان المزاج، يقتضى حركة المُركب الى مكانٍ يقتضيه غالبُ اجزائه، اما مُطلقاً او بحسب الاجتماع، او سكونٍ في مكانٍ اتفق حدوئه فيه على ما تقرّر. وبالجملة، لا يقتضى حركاتٍ مُختلفة في جهاتٍ مُختلفة، لكونه كيفيةً مُشابهةً غير مُختلفة، بل هو مما يُمانع الانسان كثيراً، وقت حركته في جهة الحركة، كما اذا سعد الانسان على جبلٍ، فانه يُريدُ الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفل، بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله.

والفاضل الشارح فسّرَ حال الحركة في قوله: «يُمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته»، بالسرعة والبطء، فقال: وذلك في وقت الاعياء، فان المزاج يُمانع كون الحركة سريعةً كالانسان اذا اراد رفع قدمه، فجهة الحركة الارادية في الفوق وعند الاعياء، لا تكون تلك الحركة سريعة.

اقول: والظاهرُ انه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة

١ - قوله: «الظاهرُ انه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة»، أما كان هذا اظهر، لان حال الحركة،

بان يقصد الانسان جهةً و المزاجَ أُخرى، فإنّ ذلك لا يكونُ إلّا في حال الحركة كما ذكرناه، و فسّرَ ايضاً قوله: «بل في نفسِ حركتِهِ» بالرّعشة، قال: لانّ النَّفْسَ تُحَرِّكُهَا الى فوق، و المزاجُ الى اسفل، فتتركّب الحركة منهما.

اقول: الرّعشةُ لا تتركّب من هاتين الحركتين فقط، بل و من كلّ حركةٍ في جهةٍ تُريدها النَّفْسُ و من حركةٍ في مقابل تلك الجهة، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النَّفْسِ، فأنّه اذا احدث محرّكٌ ميلاً الى جهةٍ و عارضه مانعٌ احدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل تلك الجهة، كما في الحجر الهابط، اذا وقع على جسمٍ صلّبٍ فرجع صاعداً، و ايضاً عند تحريك النَّفْسِ الى فوق و المزاجُ الى اسفلٍ لا تكونُ المُمانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فانّ المُمانعة في نفس الحركة، تكونُ اما بان تُريدها النَّفْسُ و لا يقصدها المزاج، كما في حال الحركة عن المكان الطّبيعي، او يقصدها المزاج و لا تُريدها النَّفْسُ كما في حال الهوى.

قوله: «و كذلك يدركُ بغير جسميّته^(١) و بغير مزاج جسميّته الّذي يمنعُ انّ ادراك الشّبيه، و يستحيلُ عند لقاء الضّدّ فكيف يلمس به^(٢)».

اقول: و هذا استدلالٌ بالادراك، فأنّه ايضاً يقتضى مبدء، و لا يجوزُ ان يكون مبدئها الجسميّة المُشتركة، و لا المزاج، فأنّه كفيّةٌ ما لا تأتّر عما يوافقها في النوع، فيمنعُ الدّرك

لو أُريدَ به السّرعة و البطوء، لكان حال الحركة ما فيه المُمانعة فيكون صلةً لفعلٍ بمانعٍ. و قوله: «من جهة الحركة»، ايضاً صلةٌ له، لانه ايضاً محلّ الممانع، فيجتمع الصّلطان على الفعل بمعنى واحد، و انه غير جازيٍ لا امتناع ان يُقال: مررتُ بزيدٍ بعمرٍ، و اما اذا فسّرنا حال الحركة بوقتِ الحركة، كان حال الحركة ظرفُ زمانٍ، و في جهة المُمانعة صلة، و لا امتناع في ذلك، م.

١ - «جسميّة»، خ.

٢ - قوله «فكيف يلمسُ به» أمّا خصّصَ اللمسَ بالدّكر، لانّ المزاج كفيّةٌ ملموسةٌ، فالواردُ عليه ان كان كفيّةً شبيهةً به لم يحصل الادراك، و ان كان كفيّةً مضادةً، ينعدم فكيف يحصل اللمس به، فليس الكلام ههنا إلّا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج، لم يحصل الادراك باللمس به، كما صرّح به الامام في شرحه، م.

عن ادراكه، اذ الادراكُ انما يحصلُ بانفعال المدرك على ما سيظهر، و يستحيلُ عما يخالفها، فلا تبقى معه موجودةٌ فكيف يلمسُ الدّركُ بها و هي غير موجودة.

قوله : و لان المزاج واقِعٌ فيه بين اضدادٍ متنازعةٍ الى الانفكاك، انما يجبرُها على الالتئام و الامتزاج قوّة غير ما يتبعُ التئامها من المزاج، و كيف و علّةُ الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده، و هذا الالتئام، كُلّما يلحقُ الجامع الحافظ و هنّ او عدمٌ يتداعى الى الانفكاك.»

و هذا استدلالٌ بوجود المزاج نفسه و بقائه على وجود النّفس، و هو انّ المزاج - كما مرّ - انما يحدثُ بين اُستقّساتٍ متضادّةٍ مُتنازعةٍ الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكنتها، فهو محتاجٌ اولاً الى شىءٍ يجمعُها بالقسر، حتّى تمتاز و تلتئم بعد الاجتماع، ثم تتفاعل، فيحدثُ بعد ذلك المزاج، و الى شىءٍ يحفظُ اُستقّساتِ بالقسر مجتمعة، ليبقى المزاجُ موجوداً و الّا تفرّقت بحسب طبيائهما، فانعدم المزاج، فالمزاج المُستمرُّ الوجود، محتاجٌ الى جامعٍ و حافظٍ احدهما سبب وجوده، و الثّانى سبب بقائه.

و هما متقدّمان على الالتئام^(١) المُتقدّم على المزاج، و هذا هو المراد من قوله: «و علّةُ الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده»، اى و كيف و علّةُ الالتئام و حافظه يُكونان قبل الالتئام المُستمرُّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الّذى هو بعد الالتئام، و هذا الالتئام، يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع و الحافظ و هنّ بالامراض المنهكة مثلاً، او عدم الموت لارتفاع المعلول، عند ارتفاع العلّة، و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة^(٢)، فاذن هناك شىءٌ هو الجامع و الحافظ

١ - قوله: «و هما متقدّمان على الالتئام»، اى الجامع و الحافظ متقدّمان على الالتئام المُستمرُّ المُتقدّم على المزاج المُستمرِّ، و الحاصل: الاستدلال على وجود الجامع و الحافظ بوجود المزاج المُستمرِّ، لانّ المزاج يتوقّفُ على الالتئام المُستمرِّ و هو يتوقّفُ على وجود الجامع و الحافظ، م.

٢ - قوله: «و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة»، اى هذا الاستدلال من مقدّماتٍ مشاهديّةٍ، فانّ كون البدن من اُسطقّسات، انما علم بتقطيره بالقرع و الانبق و تحليله

للمزاج و هو شئ الذي صار المركب به انساناً.

قوله: «فاصل القوى؛ المحركة و المدركة، و الحافظة للمزاج شئ آخر، لك ان تسميه بد النفس»، و هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك، ثم في بدنك.»
 هذه نتيجة لما تقدم و أما صرح بتمسيته بالنفس، لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس، و لما تبين كونه صورة و كان كل صورة جوهر، اصرح بانه جوهر فقال: «و هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك» و أما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن، لانه يتعلق اول تعلقه بالروح، ثم بالاعضاء التي هي او عيته، ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية و النباتية، ثم بالاعضاء المرئوسة الباقية، و عند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن.

و أما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة و الادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل، و لم يذكر التطق، لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين، و أما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد^(١)، بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس، فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى

الى بسائط، و كون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربي علم بتكرار المشاهدة، كما سيذكر في الفصل الذي يليه، و من الظاهر ان هذه القضية التجريبية لا دخل لها في الاستدلال، ضرورة ان العلم يتوقف على العلم بوجود الجامع، و أما هي كالتتمّة للدليل ذكر لمزيد الايضاح، م.

١ - قوله: «و أما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد»، لما قال اولاً: ان غرض الشيخ من هذا الفصل، هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفاً لذلك، قال: المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر، ليس وجود النفس، بل المقصد الحقيقي، هو مغايرة النفس المزاج، و اما وجود النفس فيثبت بالعرض، و يمكن ان يقال: الاستدلال بالمزاج، راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع الاجزاء و حفظها عن الانفكاك، فيكون ايضاً استدلالاً بالافعال.

و محصل الجواب للسؤال المشهور، ان النفس الجامعة المتقدمة على المزاج، نفس الابوين، و المتأخرة عنه نفس المولود، م.

النفس فكيف يكون هو النفس.

وقد يردُ على هذا الموضوع سؤالٌ مشهورٌ هو ان يُقال: أنكم قلتم ان المركبات انما تستعدُّ لقبول صورها عن مبدئها، بحسب امزجتها المُختلفة، و يجبُ من ذلك تقدّم الامزجة على تلك الصور، و الآن تقولون ان النفس التي هي صورةٌ للحيوان جامعةٌ لأستقساته، و الجامعة لأستقسات، يجب ان يكون متقدماً على المزاج، و هذا تناقضٌ.

و اجاب الفاضل الشارح عن ذلك بانّ الجامع لاجزاء النطفة، نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم الى ان يستعدّ لقبول نفس، ثم انها تصيرُ بعد حدوثها حافظةً له و جامعةً لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء، و قال في رسالته المشتملة على «اجوبة مسائل المسعودي»: و اعلم انّ الجامع لتلك العناصر، غير الحافظ لذلك الاجتماع.

و لما كتبتُ بهمنيار الى الشيخ و طالبه بالحجة على انّ الجامع للعناصر في بدن الانسان و هو الحافظ لها، فقال الشيخ: كيف ابرهنُ على ما ليس؟ فانّ الجامع لاجزاء الجنين، هو نفس الوالدين، و الحافظ لذلك الاجتماع اولاً القوّة المصور لذلك البدن، ثم قال: و تلك القوّة، ليست قوّةً واحدةً باقيةً في جميع الاحوال، بل هي قوى متعاقبة، بحسب الاستعدادات المُختلفة لمادّة الجنين، و بالجملة فانّ تلك المادّة تبقى في تصوّر المتصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة، فحينئذٍ توجدُ النفس، فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

اقول: و قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في «الشفاء»: فالنفس التي لكل حيوان، هي جامعةٌ أستقسات بدنيه، و مؤلفها، و مركبها على نحوٍ تصلحُ معه ان تكون بدناً لها، و هي حافظةٌ لهذا البدن على النّظام الذي ينبغي.

فقول الشيخ في «الشفاء» و «الاشارات»، يُخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هيئها، و ما نقله عن الشيخ في رسالته، و ايضاً ان كانت نفس الأم مدبرةٌ للمزاج، فكيف فوّضت التدبير بعد مدةٍ الى الناطقة؟ و انما يجرى امثال هذا بين فاعلين، غير طبيعيين، يفعالان براداةٍ متجددةٍ، و ان كانت القوّة المصورة مدبرةً، و المصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكونُ بمنزلة آلات لها، فكيف خدمت المصورة، قبل حدوث النفس التي هي

مخدومتها^(١)؟ وكيف فعلت بذاتها؟ فإِنَّ الآلَةَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَفْعَلَ مِنْ غَيْرِ مُسْتَعْمِلٍ
إِيَّاهَا.

و ما تقتضيه القواعدُ الحكيميةُ التي افادها الشيخ و غيره، هو أَنَّ نَفْسَ الْإِبْرِينِ يَجْمَعُ
بِالْقُوَّةِ الْجاذِبَةِ اجزاءً غذائيةً، ثمَّ تجعلها اخلاطاً و تفرزُ منها بالقُوَّةِ المولدةُ مادَّةَ المَنَى و
تجعلها مستعدةً لقبول قُوَّةٍ مِنْ شَأْنِهَا اعدادُ المادَّةِ لصيرورتها انساناً فتصيرُ بتلك القُوَّةِ
منياً و تلك القُوَّةُ تكونُ صورةً حافظةً لمزاجِ المَنَى كالصورةِ المعدنيةِّ، ثمَّ اِنَّ المَنَى يَتَزَايِدُ
كَمالاً فِي الرَّحْمِ بحسبِ استعداداتٍ تكتسبها هُنَاكَ الى ان تصيرُ مُستعدَّةً لقبولِ نَفْسِ
اكمل، يصدُرُ عنها مع حفظِ المادَّةِ الافعالِ النَّباتيةِ، فتجذبُ الغذاءَ فَتُضَيِّفُها الى تلك
المادَّةِ، فتتميمها و تتكامل لمادَّةٍ بتربيتها اياها، فتصيرُ تلك الصورةُ مصدرًا مع ما كان
يصدُرُ عنها لهذه الافاعيلِ، و هكذا الى ان تصيرُ مُستعدةً لقبولِ نَفْسِ اكمل يصدُرُ عنها مع
جميع ما تقدَّم الافعالِ الحيوانيةِ ايضاً. فتصدُرُ عنها تلك الافعالِ ايضاً فيتمُّ البدن و
يتكامل الى ان تصيرُ مُستعدَّةً لقبولِ نَفْسِ ناطقةٍ عنها مع جميع ما تقدَّم التَّطَقُّقِ و تبقى مُدبرَةً
فِي البدنِ، الى ان يحلَّ الاجل.

و قد شبهوا تلك القُوَّةِ فِي احوالها من مبدئِ حدوثها الى استكمالها نفساً مجردةً
بحرارةٍ تحدثُ فِي فهمٍ من نارٍ مشتعلةٍ تجاوره ثمَّ تشتدُّ. فإِنَّ الفحمَ بتلك الحرارة، يستعدُّ
لان يتجمَّرَ، و بالتجمُّرِ يستعدُّ لان يشتعل ناراً شبيهةً بالنَّارِ المُجاورةِ، فمبدأ الحرارة
النَّاريةِ الحادثةُ فِي الفحمِ كذلك؟؟ الصُّورةُ الحافظةُ، و اشتدادها كمبدأ الافعالِ النَّباتيةِ، و
تجمُّرها كمبدأ الافعالِ الحيوانيةِ، و اشتعالها ناراً كالتَّاطِقَةِ و ظاهر ان كُلَّ ما يتأخَّرُ، يصدُرُ
عنه مثل ما يصدُرُ عن المتقدِّم و زيادةً.

فجميع هذه القُوَّةِ، كشيءٍ واحدٍ متوجِّهٍ من حدٍّ ما من التَّقْصَانِ الى حدٍّ ما، من الكمال
و اسمُ النَّفْسِ واقعٌ منها على الثَّلاثِ الاخيرةِ، فهي على اختلافِ مراتبها، نفسُ لبدن

١ - قوله: «فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها»، لم لا يجوز ان
يكون القُوَّةُ المصورةُ خادمةً لنفسِ الأمِّ، و كيف لا يكون كذلك و هي فايضةٌ على المنى في
الرَّحْمِ، لتصويرِ الاعضاءِ و تشكيلاتها و تخاطبها بعد حدوث القُوَّةِ المولدةِ المفصلة على ما
يشهدُ به الكتبُ الطبية، م.

المولود.

و تبيّن من ذلك أنّ الجامع للجزاء الغذائية الواقعة في المنبئين، هو نفس الابوين و هو غير حافظها و الجامع للجزاء المضافة إليها، الى ان يتمّ البدن و الى آخر العمر، و الحافظة للمزاج، هو نفس المولود.

و قول الشيخ: أنّهما واحدٌ، بهذا الاعتبار، و قوله: أنّ الجامع غير الحافظ، باعتبار الأوّل، و بالجملة، فالفرض ههنا على تقديرين، اعنى ان يكون الجامع و الحافظ شيئين او شيئاً واحداً، حاصلٌ لأنّ المزاج محتاج الى شىءٍ آخر، هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن، او نفساً أخرى.

* اشارة *

«فهذا الجوهر فيك واحدٌ، بل هو «انت» عند التحقيق.»

يريدُ بيان أنّ الجوهر الذي اثبتهُ في الفصل المتقدّم^(١) بالحركة و الادراك و حفظ المزاج، هو شىءٌ واحدٌ بعينه، و هو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة، و يشير الى كيفية ارتباطه بالبدن، و يبيّن انّ كلّ واحدٍ منهما، ينفع من الآخر بحسب ذلك الارتباط، فقال: «فهذا الجوهرُ فيك واحدٌ» و ذلك لانّ الشىء الذي تصدّر عنه الحركة الارادية في الانسان، هو الذي يدرك فيه، و ذلك بديهى و هو الذي اذا اصابه و هنّ او عدمٌ، تداعى بدنه الى الانفكاك، و ذلك تجريبى، ثم قال: «و هو انت عند التحقيق»، و ذلك لانّك تعلم يقيناً أنّك تتحرّك بارادتك و تدرك بمشاعرك او بعقلك، و انّ مزاجك يبقى ما دمت باقياً و لو عمرت مئة سنة و يزول عند حلول الاجل

١ - قوله: «يريدُ بيان أنّ الجوهر الذي اثبتهُ في الفصل المتقدّم»، اى في هذا الفصل ثلاثة مباحث: عن ان مبدأ الادراك و الحركة شىءٌ واحدٌ بعينه، و عن كيفية ارتباطه بالبدن، و عن انفعال كلّ منهما عن الآخر، فبيّن وحدة المبدأ بقوله: «فهذا الجوهر فيك واحدٌ» و كيفية الارتباط بقوله: «وله فروع»، فان النفس كما سنبين موجودٌ مجرد، و البدن جسمٌ، فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد؟ فوجه الارتباط أنّها مبدأ القوى في البدن بها افعالها المختلفة و انفعال كلّ منهما عن الآخر بقوله: «فاذا احسست»، الى آخر الفصل، م.

بسويغات، فيأخذُ البدنُ في الانفكاك و الانحلال.
و أنّما استدلّ على وجودِ النَّفسِ في الفصل المُتقدّم بالحركة و الادراك، دون الافعال
النَّبَاتِيَّة، لتبيّن لك أنّ تلكَ النَّفسِ هي انت، فإنّك لا تشكّ في صدورِ هذين الفاعلين
عنك، و تشكّ في صدور الافعال النَّبَاتِيَّة عنك، الى ان يتبيّن لك بنوعٍ من البيان.

قوله: «وله فروعٌ من قُوَى منبئةٍ في اعضائك.»

اقول: و ذلك لانّ النَّفسَ واحدةً و قد تصدرُ عنها افعالٌ متقابلةٌ كالشهوة لشىءٍ و
الغضبُ على شىءٍ، و الدَّفْعُ لشىءٍ، و الجذبُ لآخر. و هي من حيث تكون مشتبهةً لا
تكون غاضبةً و بالعكس، و الاشتغالُ باحدهما، رُبما يمنعها عن الاشتغال بالآخر.
فاذن، مبدئُ الاشياء، متقابلةٌ تصدرُ عنها بحسبها الافعال المُتقابلة، فلك الاشياء من
حيث هي مبادئ التغيّرات قوى، و من حيث هي لا تفعلُ بانفرادها، بل تفعل اذا استعملتها
النَّفس، فروعٌ لها، بها ارتبطت بالبدن.

قوله: «فاذا احسستَ بشىءٍ من اعضائك شيئاً او تَخَيَّلْتَ او غضبت، القت العلاقة
التي بينها و بين هذه الفروع هيئةً فيك، حتّى تفعل بالتكرار اذعاناً ما، بل عادةً و خلقاً
يتمكّنان من هذا الجوهر المُدبّر تمكّن الملكات.»

اقول: هذا بيانُ كَيْفِيَّةِ تَأثّرِ النَّفسِ عن البدن، و هو ان تحصل في النَّفسِ هيئةٌ بسبب
هذه الافعال التي ذكرها، و هي كَيْفِيَّةٌ من الكيفيات النَّفسانيَّة و تُسمّى حالاً ما دامت
سريعة الزوال، فاذا تكرّرت اذعنّت النَّفسُ لها، فصارت النَّفسُ كُلّ مرةٍ اسهلُ تأثراً، حتّى
تتمكّن تلك الكيفيّة منها، و تصير بطيئة الزوال فصارت ملكةً و بالقياس الى ذلك الفعل
عادةً خلقاً.

قوله: «و كما يقعُ بالعكس، فانهُ كثيراً ما يبتدى، فتعرضُ فيه هيئةً ما عقليةً، فتنتقلُ
العلاقة من تلك الهيئة اثراً الى الفروع، ثم الى الاعضاء. أنظر أنّك اذا استشعرت جانب الله
- عزّوجلّ - و فكّرت في جبروتِهِ، كيف يقشعُ جلدك و يقف شعرك؟»
و هذا، بيانُ كَيْفِيَّةِ تَأثّرِ البدنِ عن النَّفس، و هو ظاهرٌ، و معنى قوله: «يقفُ الشعر»، هو

ان يقوم من الفرع والخشية.

قوله: « وهذا الانفعالات والملكات، قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولو لا هذه الهيئات، لما كان نفسُ بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التَهْتُكُ والى الاستشاط غضباً من نفس بعض.»

اقول: هذا اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين، قابلة للشدة والضعف، ويختلف الناس بحسبها في هذا الانفعالات والملكات، وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم، وبحسب تلك الشدة والضعف ويتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة، فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة، وكذلك في سائرها.

* اشارة *

«درك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك^(١)، يُشاهدها ما به يدرك،

١ - قوله: «اشارة، درك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك»، يُريد ان يبين ان ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل، و تقريره: أنه لا شك ان المدرك اذا كان خارجاً عن المدرك، متمثلٌ عنده حاصل، فاما ان تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج، او صورتها لا سبيل الى الاوّل والآخر لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة او المُمتنعة متحقّقاً أصلاً، لا في الخارج ولا عند العقل، لأن معنى الوجود العقلي، على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي، فتعيّن ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب.

واعلم ان للشيء وجودين، وجود في الاعيان وهو وجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار و يجري عليه الاحكام، و وجود في الازهان وهو وجود غير اصيل، بل هو كالظلّ للامر الخارجى وهو الذي يعبر عنه بالصورة، فكلام الشيخ: انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تمثله عندنا، فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتأصل في نفسه، وهو باطل، أو وجود آخر، غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يُقال: أنه صورة.

ولنا في هذا المعنى، كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان، وفي العقل صور، فليتصور

فأما ان تكون تلك الحقيقة، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة، مثل كثير من الاشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلاً، او يكون مثلاً حقيقته مُرتسماً في ذات المُدركة غير مُباين له، وهو الباقي.»

لما فرغ عن اثبات النفس، اراد ان يبين احوال قواها، و هي اما مدركة و اما محرّكة فبدهاء بالمُدركة، و ذكر اولاً معنى الادراك في هذا الفصل.

قال الفاضل الشارح: انما قدّم الادراك^(١)، لان الحركة الارادية، لا توجد الا عند الشعور

هذا الموضوع على هذا الوجه، و به ينحلّ الشبهة الموردة في هذا الباب، و منهم من استدلّ على المطلوب باناً اذ حصل لنا ادراك شيء، فان لم يحصل فينا اثر فحالتنا بعد الادراك كحالتنا قبله و انه بينّ البطلان، و ان حصل اثر، فان لم مطابق الشيء و لم يناسبه، لم يكن ذلك الاثر ادراكاً له، و ان طابقه، فهو صورته و هذا الكلام و ان كان جيداً، الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك، بخلاف ما ذكره الشيخ، م.

١ - قوله: «انما قدّم الادراك» قال الامام، انما قدّم ذكر القوى المُدركة على القوى المحرّكة، لان الحركة الارادية، اما انقباضية، او انبساطية، و الحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب، و الانبساطية بواسطة ادراك المهروب، و لاجل ذلك، اى و لتوقّف الحركة على الادراك و عدم توقّف الادراك على الحركة، ذهب جمع الى انه ربما ينفكّ الادراك عن الحركة، كما في بعض الحيوانات، و لم يذهب أحد الى جواز انفكاك الحركة على الادراك في شيء من الحيوانات، فلما كان الادراك متقدماً على الحركة طبعاً، استحقّ التقدّم وضعاً، و لما كان الكلام في القوى المُدركة فرغاً على الكلام في الادراك ابتداءً بتحقيق ماهية الادراك.

قال الشارح: و يُمكن ان يقال ايضاً: الحركة متقدّمة على الادراك، لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة، فانه يدرك الملايم، ليتحرّك اليه و يدرك غير الملايم ليتحرك عنه، فالحركة غاية الادراك و الغاية متقدّمة على ذى الغاية، و لاحتياج الادراك الى الحركة و عدم احتياجها اليه، امكن له انفكاك الحركة عن الادراك كما في الثبات، و ستعلم ان تقدّم الغاية، ليس الا في التّصور، فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدّمة على ادراك الملايم او غيره و اما ان الحركة نفسها متقدّمة على الادراك، فلا بل القول بان الحيوانات يدرك شيئاً، ليتحرّك اليه او عنه، تصريح بتقدّم الادراك على الحركة - كما ذكره الامام - و الاولى ان يعكس و يقال: الانسان

مطلوبٍ او مهروبٍ عنه، فهي متأخرةٌ عن الشّعور، و لاجلِ ذلكَ ذهب بعضهم وان كانوا مُبطلين الى تجویزِ خلوّ بعض الحيوانات، كالاصداف و الاسفنجيات عن تلك الحركة.

اقول: و يُمكن ايضاً ان يُقال: أنّما احتاجَ الحيوان الى الادراك لاجل الحركة، حتّى يتحرّك الى ملائمٍ و عن غير ملائمٍ و لذلك لم يكن الثبات مدرکاً، و الحقُّ أنّهُ لا تقدّم لاحدٍهما على الآخر من هذه الجهة، و لذلك جعلنا مبدأی فصلين مُتساويين في الرتبة للحيوان، بل تقدّم الادراك على الحركة أنّه اشرف منها، لانه قد يكونُ مطلوباً لذاته كما في الانسان، و الحركةُ لا تكونُ البتّة مطلوباً آلاً لغيرها، و بعد ما تقدّم فنقول: الشیءُ المدرك، اما ان يكون مادّياً او لا يكون، فان كان مادّياً، فحقيقتهُ المُتمثلة هي صورةٌ منتزعةٌ من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما، على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل، و ان كان مُفارقاً فلا يحتاجُ فيه الى الانتزاع.

فقوله: «و هو ان يكون حقيقتهُ متمثلةً»، متناولٌ للامرین، قال: تمثّل كذا، عند كذا، اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله.^(۱)

رُبما يتحرّك الى شيءٍ بدرکه، فيكون الحركة في الجملة متقدّمةً على الادراك و هذا القدر كافٍ فيما قصده الشّارح، لانه يمكنه حينئذٍ ان يقول: ان اراد ان كلّ ادراكٍ سابقٌ على الحركة، فهو ظاهرُ البطلان، و ان اراد ان بعض الادراك، سابقٌ على الحركة فبعض الحركة ايضاً سابقٌ على الادراك، فتقدّم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون وجهاً لتقدّمه في الوضع، ثمّ قال: لَمّا كان بعض الادراك سابقاً على الحركة، كما بيّنه الامام، و بعض الحركة سابقاً على الادراك، كما بيّناه على ما اشار اليه بقوله: «و يُمكن ايضاً ان يُقال» فالادراك و الحركة من حيث هما، لا تقدّم لاحدهما على الآخر، بل احتياج الحيوان الى احدهما، كما احتاج الى الآخر و لذلك صارا مبدئي فصلين مُتساويين، فالوجه في تقدّم الادراك أنّه اشرف لا التقدّم الطبيعي - كما ذكره الامام - و في عبارته أنّهما مبدئاً فصلين مُتساويين مساهلة، بل هما اثنان من فصل الحيوان، فإنّ الفصل الحقيقي رُبما لا يعلم، و يوضع موضعهُ بعض اللوازم القريبة الواضحة، فلَمّا لم يعلم حقيقةُ فصل الحيوان و كان الحسّاس و المتحرّك، لازمين له في مرتبة واحدة، وضعناهما موضع فصله الحقيقي و ان لم يكونا فصله في الحقيقة، و لعلّ المراد هذا القدر، فهو كافٍ لاستشهادِهِ بهيئنا، م.

۱ - قوله: «اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله»، لقايلٍ ان يقول: هذا يدلُّ على ان ادراك المُجرّدات يحصلُ بحصول نفسها في العقل لا بمثالها، فان في نفسه، في مقابلةٍ بمثاله، فالحضورُ

والادراكُ تعرّضُ له اضافةً؛ احدهما الى ذى الادراك، والثانى الى الشئ المدرك و لاجل ذلك، احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ، وهو المُدرك^(١) و الى ايراد ذكر

بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله، لكن ليس كذلك، اما اولاً فلأنه مناف، لما يذكره بعد هذا: ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته، و اما ثانياً فلأنه لو حصل حقيقة المُجرّد فى العقل، فاذا تصوّرها عاقلان، يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين، و انه محالٌ.

و الجواب ان الادراك اما ادراك الماديات، او ادراك المُجرّدات؛ اما ادراك الماديات فصوره منزهة عن الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره، اما ادراك المُجرّدات، فاما ان يكون ادراك المُجرّدات الخارجة عن المدرك، او ادراك مُجرّدات غير خارجة عن المدرك، اما ادراك المُجرّدات الخارجة، فهو ايضا حصول صورتها و لكن لا حاجة فيه الى انتزاع، و اما ادراك المُجرّدات الغير الخارجة، فهو حضور نفسها، فقول الشيخ: هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك، متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه، فان معنى التمثّل، ليس مجرد حصول المثال، حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى، بل حضور حقيقة الشئ، اما بنفسها او بمثالها و لما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعاً فقوله: «بنفسه»، يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كلّ، فلا اشكال.

١ - قوله: «و لاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ و هو المُدرك» و فيه بحثان لفظيان؛ احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه هيئتها تعريفه. والآخر ان الشئ ليس بمذكور فى التعريف، بل فى المعروف و هو قوله: «و هو ادراك الشئ». و يُمكن ان يُجاب عن الاول بان المراد من التعريف هيئتها، ليس هو التعريف المُصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبيين الشئ و تصويره و عن الثانى، ان الشئ مذکور فى التعريف، لا بعينه، بل بضميره فى قوله: «و ان يكون حقيقته».

ثم الادراك ان كان بغير آله، فتمثّل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك، و ان كان بالآلة فتمثّلها فيها، فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول، و الآلة فى الثانى، هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة، و هو معنى قوله: «يشاهدها ما به يدرك».

السؤال: استعمل المشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك، فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص، و الجواب ان المشاهدة هى مجرد الحضور، اعم من الادراك العقلى او الحسى.

ذی الإدراك و هو قوله: «و عند المدرك» و لاجل عروض هذه الاضافة، كان المدرك و المدرك ايضاً متضايين.

و الادراكُ ينقسمُ الى ادراكٍ باليةٍ و الي ادراكٍ بغير آلةٍ، بل بذات المدرك، و للتنبية على القسمين، قيّد التعريف بقوله: «يشاهدُها ما به يدرك»، و على قوله: «يشاهدُها» بحثٌ و هو ان يُقال: المُشاهدة نوعٌ من الادراك، اخذه في بيان معنى الادراك.

- فان قيل: انهُ اراد بالمُشاهدة الحضور فقط، قيل: الحضور غير كافٍ، فان الحاضر عند الحسّ الذي لا تلتفتُ النفسُ اليه لا يكون مدركاً.

- و الجوابُ انّ الادراك، ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحسّ فقط، بل كونه حاضراً عند المدرك، لحضوره عند الحسّ، لا بان يكون حاضراً مرتين، فان المدرك هو النفس، و لكن بواسطة الحسّ، و كلام الشيخ دالٌ عليه.

و اعلم^(١) انّ الحضور عند الحسّ، ليس هو الحصول في نفس الحسّ، بل و يجوز ان يكون ايضاً الحصول في آلةٍ للحسّ يتصلُ بها الحسّ كانت تلك الآلة محالاً للحسّ او لم تكن.

و الاشياء المدركة^(٢)، تنقسمُ الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك و الى ما

- فلئن قلت: مجرد الحضور لا يكفي في الادراك، فربما يحضر المدرك عند الحسّ، و النفس لا يكون مدركاً له لعدم التفاتِهِ اليه.

- فالجوابُ انّ الادراك، ليس مجرد الحضور عند الحسّ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحسّ و في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس، و كلام الشيخ حيث اعتبر، تمثل الحقيقة عند المدرك دالٌ عليه، م.

١ - قوله: «و اعلم»: انهُ لما كان الادراك هو حضور الشيء عند النفس، اما لحصوله في النفس، او لحضوره عند الحسّ، فحصوله عند الحسّ لا يلزم ان يكون حصولاً في الحسّ، بل اما ان يكون حصولاً فيه، او حصولاً في آليته، و آلتُهُ اما محلّه - كما في الابصار - فانه حصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية، و اما غير محلّه كحصول الصورة الخيالية عند الحسّ المشترك، فانه ليس حصولاً في محلّ الحسّ المشترك، بل في محلّ متصل به، م.

٢ - قوله: «و الاشياء المدركة»، الادراكُ مطلقاً و هو حصول الشيء عند المدرك، اما ادراكُ حضوريٌّ و هو ان يكون نفس المدرك حاضرةً عند المدرك، و اما ادراك انطباعيٌّ و هو ان

يكون؛ اما في الاول، فالحقيقة المُمتملة عند المدرك في نفس حقيقتها، واما في الثاني، فهيب تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج، بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مُستفاداً من خارج، او صورة حصلت عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجية مُستفاداً منها، او لم تكن.

و على التقديرين، فادراك الحقيقة الخارجية، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك و استدلال على ذلك بقوله: «فاما ان تكون تلك الحقيقة - اي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عند المدرك، اذا ادرك او تكون مثال حقيقته مرتسماً ذات المدرك غير مباين له» و قدّم ابطال القسم الثاني، فقال بعد ذكر القسم الاول: «فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعدان الخارجية، مثل كثير من الاشكال الهندسية» - مثلاً - كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن، اذا فرضت في الهندسة، كما يفرض مثلاً من الممتنعات، ليبيّن به الخلف، فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق اصلاً، اذ لا حقيقة لها في الخارج.

ولما كانت ممّا تدرک، علّم أنّها موجودة لا في الخارج، بل عند المدرك و فيما لا يباينه، فباطال القسم الاول، يتحقّق الثاني و اشار الى ذلك بقوله: «و هو الباقي»، و المثال في قوله: «او يكون مثال حقيقته» هو الصورة المنتزعة من الشيء او الصورة التي لا

يكون صورته حاضرة عنده، و ذلك لان المدرك اما ان يكون خارجاً عن المدرك او لا يكون، فان لم يكن خارجاً عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته، و لا يجوز ان يكون بحصول صورته، و ان كان خارجاً عنه، يكون ادراكه بحسب حصول حقيقته، اما الاول، فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها، فلا امتياز بينهما، لاتحادهما في الماهية و اللوازم و العوارض و التالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة.

و هكذا في صفات النفس، فلو كان ادراكها بحصول صورتها، لاجتماع المثالان في محل واحد و انه محال و لهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك و الى غير الخارج و لم يقسمه الى ذات المدرك و غيره، لان غير الخارج، يتناول ذات المدرك و الصفة القائمة به، و اما الثاني، فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله و الاول باطل كما حققناه، م.

تحتاجُ الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج، لكان هو، فهذا بيانُ ما قاله الشيخ. و اعلم انّ العلماء اختلفوا فى ماهية الادراكِ اختلافاً عظيماً و طولوا الكلامَ فيها لا لخبائثها، بل لشدة وضوحها، فمنهم من جعل الاضافة^(١) العارضة للمُدرك الى المدركِ نفس الادراك، ليندفع عنه بعضُ الشكوك الموردة على كون الادراك صورةً، و غفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المُتضايقين، فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجودٍ فى الخارج مدركاً، و ان لا يكون ادراكاً ما جهلاً البتة، لانّ الجهل هو كونُ الصورةِ الذّهنية للحقيقة

١ - قوله: «فمنهم من جعل الاضافة»، اعلم انا اذا ادركنا فلا شك ان ذلك الشئ يتميّز و يظهر عند النفس، فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ فى النفس او فى الخارج، فان كان فى النفس، فهو صورةٌ - كما مرّ - و ان كان فى خارج النفس، فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه، بها يظهر الشئ عند النفس، كما ان الصورة المحسوسة، يظهر فى الآلة و هى خارجة عنها لا فيها، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة، ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك و هو باطلٌ اما اولاً فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المُضامين، فلا بد ان يكون المدرك موجوداً، فاما فى الذهن فيكون صورةً و هو الذى هربوا منه، و اما فى الخارج، فلا يكون المدرك الا موجوداً فى الخارج، فما لا يكون موجوداً فى الخارج، لا يكون مدركاً، و اما ثانياً، فلانه يلزم ان لا يكون ادراك ما جهلاً، لانّ الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقاً للخارج، و قد تقرّر ان كلّ مدرك موجودٌ فى الخارج على ذلك التقدير.

- لا يقال: ما ذكرتموه واردٌ على الصورة ايضاً، فان الصورة المُطابقة لمعدوم، اما ان يكون صورة اللاشيء، او صورة الشئ و هو محالٌ، لانّ اللاشيء لا مثال له و لا صورة و ان كان صورة الشئ فاما ان يكون شيئاً فى الذهن او فى الخارج، و الاول باطلٌ لانّ الثابت فى الذهن، ليس ماهية المعدوم بل صورته، و الثانى باطلٌ ايضاً و الالزم وجود المعدوم فى الخارج و هو محالٌ، و ايضاً يلزم ان يكون الادراك جهلاً، لانّ صورة الشئ، لا بد ان يكون صورة شئٍ موجودٌ فى الخارج و الا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شئٍ ثابتٌ فى الذهن و قد بان استحالتهما.

- انا نقول: انها صورة شئٍ فى الذهن و ليس معنى صورة الشئ الا ان ذلك الشئ موجودٌ فى العقل وجوداً غير اصيل، لانهما مثل شئٍ آخر، فهيهنا العلم و المعلوم واحد، يتغيران بحسب الاعتبار؛ علمٌ باعتبار قيامهما بالذهن، و معلومٌ باعتبار ماهيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجوداً فى الخارج، فان العلم هو الصورة الحاصلة فى العقل، و المعلوم هو الوجود الخارجى، م.

الخارجية غير مطابقة آياها، ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف، فلا ينبغي ان يعرف، وهو الحق الا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها. واعلم ان ما ذكره الشيخ، ليس بتعريف للادراك^(١)، ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك، فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلاً: انه حال ما للمتحرك، بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيّل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف، فان الباحثين عن حقائق الاشياء، كثيراً ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة، وتلخيصها كالحركة مثلاً، ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء، ام بغير التساوي؟ وكيف نسبها الى ما يتعلّق بها؟ وايضاً فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالآلة، والمعقولات بذاتها، ان مدرك الجزئيات هي الآلة، لا النفس. وشنعوا عليهم بأنهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات، وطلوا الكلام في ذلك، وجملة اعتراضاتهم وتشعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء، كما سيحيى بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح^(٢) في هذا الموضوع، ان الصورة الذهنية ان لم تكن

١ - قوله: «ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك»، كأن سائلاً يقول: عرف الادراك بالمدرك و معرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك، فهو تعريفٌ دوري. اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك، بل تعيين لمعناه، فأتنا تعقل معاني متعدّدة، ومنها معنى الادراك، لكن ربما لا يعرف انه اى معنى من المعاني، فاذا بين ذلك، عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره. و في تعيين معناه فايدتان؛ احدهما انه مقول على الاحساس والتخيّل والتوهم والتعقل، فتعين معناه لتعرف حاله انه متواطى عليها او مشكك، والاخرى ان الناظرين في الفلسفة، فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة، وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك، ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها، فصورة المدرك حاصلة عند النفس.

غاية ما في الباب، ان الادراك ان كان بنفسها، فالصورة حاصلة في النفس، وان كان بالقوة الحاسة، فالصورة يحصل فيها او في آلهتا، والمدرک في كلا القسمين، هو النفس، م.

٢ - قوله: «فمن اعتراضات الفاضل الشارح»، هذه ثلاثة اعتراضات، الاول: ظاهره، والثاني: ان يقال: هب، اتنا اذا ادركنا شيئاً بميز ذلك الشيء عند العقل، لكن لا نسلّم ان

ذلك الشيء يجب ان يكون موجوداً في العقل، لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها، و الثالث: أنه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للسماء، فيلزم انطباع الكبير في الصغير.

و الجواب عن الاول، من وجهين؛ احدهما، أنا لا نُسَلِّم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلاً، و أنما يكون لو كانت صورة ذهنية و حقيقة خارجية، أما اذا كانت صورة ذهنية، لما لا تحقق له في الخارج، كما في الامور الاعتبارية، فلا يلزم الجهل؟ و الشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب، لأنه نبه عليه فيما سبق، بقوله: «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة ايّاه».

و ثانيهما، ان الادراك لا يمتنع أن يكون اضافةً، لأن الادراك يوصف بالمطابقة و اللامطابقة، و لو كانت اضافةً، لامتنع وجودها، اذ لو كانت موجودة، لزم ان لو يكون الادراك الّا موجوداً في الخارج - كما ذكر من قبل - و اذا امتنع وجودها، امتنع وصفها بالمطابقة و اللامطابقة.

و فيه نظرٌ لأننا نقول: لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية، موجوداً في الخارج، وبعضها لا؟ فيصح انصافها بالمطابقة و عدها. و الجواب عن الثاني، أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها، فلان الكلام مفروض في الحالات، و من المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج، و ان يذهب اليه ذاهبٌ، و أما عن احتمال وجودها في جسم غائب، فهو أنه من المحال الظاهر، و لم يبين و كأنه يزعم فيه البدهة، و لو خصص الاحتمال بالجسم، فلا شك في استحالتِه، لأن الصورة العقلية، ليست ذات وضع، فاستحال حصولها في ذي وضع، لكن الاحتمال لا يختص به، بل يجيء في كل موجود غير النفس. و ربما يقال: الصورة القائمة بنفسها او غيرها، ان كانت كافية في الادراك، و جب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائماً و هو المطلوب، و ان لم يكف في الادراك، فلا بُد من حالة زائدة عليها للنفس، بها يحصل الادراك، و الادراك ليس تلك الصورة، بل هذه الحالة.

و الجواب عن الثالث، أنا لا نُسَلِّم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء، يلزم انطباع الكبير في الصغير، و أنما يلزم لو كان محل الصورة صغيراً و صورة الكبير كبيرةً، و هما ممنوعان و سند المنع الاول، فيه ثلاث احتمالات؛ احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو

مُطابفةً للخارج، كانت جهلاً، وان كانت مطابقةً فلا بدّ من امرٍ في الخارج، وحينئذٍ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالةً نسبيّةً بين المُدرَك وبينه، حتّى يكون الإدراك اضافةً، وأنّ الصّور المُتخيّلة، لم لا يجوز أن تكون موجودةً قائمةً بانفسها، كما قاله افلاطون، او غيرها من الاجرام الغائبة عنّا، وهذا وان كان مستبعداً، لكنّه بالتزام انّ صورة السّماء في الدّهن،

الآلة، او في القوّة الجسمانيّة، او في النّفس على قولٍ من زعم انّ الإدراك حصول الصّورة في النّفس وان كان بالآلة، ولا حظّ لشيءٍ من هذه المُحالات في الصّغير والكبير، واما سند المنع الثّاني، فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت في الماهيّة كالكبير والصّغير من افراد الانسان، فاستبعاد انطباع الكبير في الصّغير، غير واردٍ على المقول بالصّورة مطلقاً، اى في ساير الادراكات، بل لا يردُّ أآ في الابصار والتّخيّل، واما في ساير المُدرَكات من السّمع والشّم والدّوق وغيرها، فلا لآنها لا يحسّ أآ باشياءٍ صغيرةً، فلا يلزم انطباع الكبير في الصّغير، وكذا لا يردُّ في الموضوعين على بعض المذاهب، اما في الابصار فعلى القائلين بالشّماع، واما في التّخيّل، فعلى مذهب ابى البركات، هذا محصلُ ما ذكر وفيه ضعفٌ.

اما المنع الاول، فلانّ صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة، لو كانت فى الآلة او فى النّفس، لكانت الآلة او النّفس متقدّرةً بتلك المقادير والابعاد، لآنه حالةٌ فيها و صفةٌ لها، واما المنع الثّاني، فلانّا نلاحظ الصّور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد مُتمايزة الاقطار والجهات، فكيف يكونُ صغيرةً بل نلاحظ الف ذراع، فكيف يكون نصف ذراع؟ ومن العجب ان يكون فى جزءٍ من الدّراع بلادٌ متعدّدةُ المحلّات والسّك والحانات والحمامات وجبالٌ شامخةٌ وتلالٌ عظيمةٌ ومسافاتٌ نائيّةٌ وبحارٌ حائلةٌ، بل نصف الفلك بكواكبه، على أنّ قوله: «و الاستبعاد ليس بواردٍ مطلقاً»، كلامٌ مستدرِكٌ، لانّ السّائل لم يورد على سائر الادراكات ولا على ساير المذاهب، بل على الابصار على مذهب الشيخ، فلا طائل فى هذا الكلام اصلاً.

والحقّ فى الجواب، انّ حصول صورة المقادير والابعاد، يستلزمُ تعدّدها، فانّ التّعدّد والكبر والصّغر، انما هى بالاعيان، لا بالصّور، ففرّق بين حصول عين المقدار فى المحل، و عين صورته فيه، فانّ المحلّ بالنّسبة الاولى يصيرُ كبيراً وصغيراً، وبالنّسبة الثّانية يصيرُ مدرِكاً عاقلاً، م.

مساويةً للسماء غير مستبعدٍ.

و الجوابُ عن الاول، انَّ من الصَّورةِ ما هي مطابقةٌ للخارج وهي «العلم»، ومنها ما هي غير مطابقةٍ للخارج وهي «الجهل»، واما الاضافة، فلا تعتبرُ فيها المُطابِقةُ و عدمها، لا متناع وجودها في الخارج، فلا يكونُ الادراكُ بمعنى الاضافة علمًا و لا جهلاً.

و عن الثاني، انَّ افلاطون لم يذهب و لا غيرهُ الى انَّ المحالات المُناقضة لانفسها، موجودةٌ في الخارج، و لا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهبٌ، واما القولُ بكون الصَّورةِ المُدركة في جسمٍ غائبٍ عن المدرك، ليس بمستبعدٍ فقط، بل انما هو مع ذلك من المحالات الظَّاهرة، و ليس كذلك القولُ بانَّ صورة السماء المُنطبعة في آلة الادراك، مساويةٌ للسماء، لاحتمال ان يكون الانطباعُ في مادَّة الجسم الذي هو الادراك، او في القوَّة المُدركة الحائلة في اللذين لاحظَ لهما في الصَّغر و الكبر من حيث ذاتيهما، او لاحتمال ان يكون المُنطبعُ اصغرُ مقداراً من السماء.

و ذلك غيرُ قادحٍ في المُساواة، بحسب الصَّورة، فانَّ الكبير و الصَّغير من الانسان، مُتساويان في الصَّورة الانسانية و لما لم يكن ذلك محالاً، فمجرد الاستبعاد الذي ادَّعاه، لا يقتضى بطلانه، على انَّ هذا الاستبعاد، ليس بوارِدٍ على القول بانَّ الادراك انما يكونُ بصورةٍ مطلقاً، بل غايةً ما في الباب، انهُ يردُّ على القائلين بانَّ الابصار انما يكونُ بانطباعِ صورةٍ في الرطوبة الجليديَّة، و التَّخيلُ يكونُ بانطباعِ صورةٍ في الآلة الجسمانيَّة الموضوعة للتَّخيل.

و لا يردُّ على سائر الادراكات الجسمانيَّة و العقلية، و لا في الموضوعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع، او على من ذهبَ مذهبَ الشيخ ابي البركات، في القول بانَّ الصَّورة المتخيَّلة تنطبعُ في النَّفس، و لو لا انَّ هذا البحثُ خارجُ عمَّا في الكتاب لاوردنا التَّحقيق فيه، لكنَّ التَّجاوز عن هذا القدر، يقتضى التَّعسف.

و منها قوله: ان لزم من قول الشيخ اثبات الصَّورة الذَّهنية، فانما لزمَ فيما لا يكون موجوداً، اما المحسوسات التي لا تدركُ اَّ اذا كانت موجودةً فيحتملُ ان يكون ادراكها اضافةً ما للمدرك اليها.

و الجواب ان الادراك معنى واحد^(١)، يختلفُ باضافةِ الى الحسّ او العقل، فاذا دلّت ماهيئةُ في موضعٍ على كونه امرأ غير مُضافٍ، عرضت له الاضافة، علم قطعاً أنّه ليس نفس الاضافة اينما كان.

و منها قوله : حصولُ الاستدارة^(٢) و الحرارة في القوّة المُدركة، يقتضى صيرورتها

١ - قوله: «انّ الادراك معنى واحد»، يعنى: اذا رجعنا الى عقولنا، وجدنا الحالة التي في تصوّر الموجودات، هي الحالة التي لنا في تصوّر المعدومات و المُمْتنعات، و اذا كان حالنا في تصوّر المعدومات، هو ارتسام الصورة، فليكن حالنا في تصوّر الموجودات كذلك، م.

٢ - قوله: «و منها حصول الاستدارة»، تقرير السّؤال على ما ذكره الامام، أنّه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك، فاذا عقل الاستدارة، او الاستقامة او الحرارة او البرودة، كان العاقل مستديراً مستقيماً حارّاً بارداً و أنّه محال، اجاب بانّ الاستدارة، ان كانت جزئية فمحلّها الآلة.

غاية ما في الباب، ان يكون تلك الآلة مستديراً، لكن لا يلزم ان يكمن العاقل مستديراً، و ان كانت كليةً، لم يلزم ان يكون محلّها مستديراً، و هذا الجواب، ليس كما ينبغي، لانّ السّؤال لو وجّه في الاستدارة الجزئية و الاستقامة الجزئية، يلزم ان يكون الآلة مستقيمةً مستديرةً معاً و أنّه محال، و لو وجّه في الكلّيين، يلزم ان يكون النّفس مستديراً و مستقيماً، اذ ليس معنى المستقيم و المستدير آلاً ما فيه الاستقامة و الاستدارة و قد وجدتا في النّفس.

بل الجواب انّ المُستدِير ما فيه استدارة خارجية، اى عين الاستدارة، و كذا المُستقيم ما فيه استقامة خارجية، اى عين الاستقامة، فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً.

ثمّ قال: و اما الحرارة، فانّها لا تقضى كونُ محلّها حارّاً، فانّ الحال هنا صورة الحرارة لا عينها، سلّمنا انّ الحاصل نفس الحرارة، لكن أنّما تجعله حارّاً لو كان قابلاً للحرارة و هو ممنوع، و لو سلّم أنّه قابل، فانّما يصير حارّاً لو كان خالياً عن ضدّ الحرارة، و الجواب هو الأوّل، فانّ الحارّ ما فيه عين الحرارة، لا صورتها، فصورّة الحرارة و ان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية آلاً انّ الحارّ، ليس ما فيه الحرارة مُطلقاً، بل ما فيه الحرارة الخارجية.

و اما الجواب الثّانى و الثّالث، فضعيفان، لانّ الحرارة اذا حصلت في النّفس، فكيف لا يكون قابلاً لها، او كيف يجوزُ حصول ضدّ الحرارة فيها؟ م.

مستديرةً حارةً.

والجوابُ أنّ الاستدارة ان كانت جزئيةً، كانت ذات وضع، ولا محالة يكون محلّها ذا وضع فيصيرُ الجزءُ الَّذي هو محلّها مستديراً بها من حيث هو محلّها، ولا يلزمُ من ذلك ان يصير المُدرِك الَّذي يكون ذلك المحلّ آلةً له مستديراً، وان كانت كليّةً لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلّها مستديراً، واما الحرارة، فإنّها لا تقتضى كون محلّها حارّاً إلا اذا كان الحالُّ هي بعينها والمحلُّ جسماً خالياً عن ضدها من شأنه ان ينفعل عنها، ولا يلزمُ من ذلك ان صورتها المُغايِرة لها، اذا حلّت جسماً أو قوّةً جسمانيّةً ان تجعلها حارةً فضلاً عن ان تجعل المُدرِك الَّذي يكون ذلك المحلّ آلةً له حارّاً.

والاعتراضات التي اوردها على كلّ واحدٍ من الادراكات الجزئية، تجرى مجرى هذه، والاستغالبُ بها يقتضى تطويل شرح الكتاب، بما ليس في متبّه.

و اما احتجاجاته^(١) بعد تسليم احتياج الادراك، الى حصول صورةٍ في المُدرِك،

١ - قوله: «و اما احتجاجاته» قال الامام: الحجّة التي ذكرها الشيخ، لم ينتج إلا ان المُدرِك حاصلٌ في الذهن، واما ان الادراك نفسُ ذلك الحصول، او امرٌ آخرٌ وراء ذلك، فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارةً عن حصول تلك الصّورة، بل عن حالةٍ نسبيةٍ اضافيةٍ اما بين القوّة العاقلة وبين ماهية الصّورة الموجودة في المعقول، او بينها وبين الامر المتقرّر في الخارج.

و انا اقول: لا شكّ انا اذا ادركنا شيئاً يتميّزُ ذلك الشيء عند العقل ويظهر، فليس معنى ادراك الشيء إلا ظهوره عند العقل. ثمّ لما ثبت ان ذلك الشيء المميّز موجودٌ في العقل ولا معنى للصّورة إلا الوجود في العقل، تبين من ذلك جزماً ان الادراك ظهور الصّورة وحصولها عند العقل، وهذا امرٌ جليّ لا يحتاج الى زيادة نظر.

ثمّ من دلائله على ما عنده ان ادراك السّواد، لو كانت عبارةً عن حصول ماهية الشيء، لكان الجماد الموصوف بالسّواد مدركاً له، لانّ السّواد حاصلٌ له والجوابُ بالفرق بين حصول العرض لموضوعه، وبين حصول المُدرِك للمُدرك، فانّ الاوّل حصول موجودٍ اصليٍّ لموجودٍ اصليٍّ، والثاني حصول غيرٍ اصليٍّ لاصليٍّ.

ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارةً عن حصول شيءٍ مجردٍ، لكننا اذا تصوّرنا موجوداً ليس

بجسم و لا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه، و جب ان تقطع حينئذ يكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد و ليس كذلك، فاناً بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم و لا جسماني، قد نتشكك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلاً لغيره، فعلمنا ان كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له و هذه شبهة واحدة على ما حرره الامام، و الشارح جعلها شبهتين؛ الأولى ظاهرة،

و تقرير جوابها، ان حصول السواد للمجرد، ان أريد به حصول عين السواد، فهو محال، لأنه على سبيل حلوله في الاجسام، و ان أريد به حصول صورة السواد له، فمن اعتقده، جزم بعلمه به، لأنه معنى العلم.

و اما الشبهة الثانية، فتوحيتها اننا نعلم ان الله - تعالى - مجرد، و نعلم ان المجرد حاصل لذاته، و نعلم ان فاعلية الغير، حاصلة له، فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نتشكك في أن الله عالم بذاته و بفاعليته.

و تقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء، يكون تارة على وجه الحضور، و تارة لا على ذلك الوجه، و الوجه الاول، هو العلم، فمن حصول ذاته لذاته و حصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالماً بذاته و بفاعليته، و اما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه.

و انما جعلنا شبهتين، لان الأولى على الادراك الانطباعي، و الثانية على الادراك الحضورى، و تنبيهنا على تخبطنا الامام في وصف المجرد بالسواد، و لهذا شنع عليه بأنه جهل و سخف.

و منها ان تعلقنا لذاتنا، اما ان يكون نفس ذاتنا، او امرأ زائداً عليها و الاول باطل بوجهين؛ احدهما ان تعلقنا لذاتنا، اما ان يكون نفس ذاتنا، فعلمنا بعلمنا بذاتنا، اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون، فان كان، و جب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا، غير علمنا بذاتنا، و علمنا بذاتنا، عين ذاتنا، فيكون علمنا بعلمنا، عين ذاتنا، لكن عين ذاتنا حاصلة، فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضاً حاصل بالفعل و هكذا في ساير التركيبات، فيلزم ان يكون الامور الغير المنتهية موجودة بالفعل و هو مكاثرة و سفة، و ان لم يكن علمنا بذاتنا، نفس ذاتنا، لأنه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، لكان علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس علمنا بذاتنا و المقدر خلافه.

و الجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين؛ بالذات و بهذا الاعتبار نفس ذاتنا، و بنوع من الاعتبار، و هذه الحيثية مغايرة له و تحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا و ليس هيها الا

على أنه أمرٌ وراء ذلك الحصول.

فمنها قوله: لو كان ادراك السواد عبارةً عن حصوله لشيءٍ فقط، لكان الجسم الاسود مدركاً.

و الجوابُ ان حصول الشيء للشيء، يقع بالاشتراك والتشابه على معانٍ مختلفةٍ كحصول الجوهر والعرض، وحصول العرض للعرض والجوهر، والصورة للمادة او الجسم وعكسهما، والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك. ولما كان الحصول الادراكي، معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول، تعريفاً للادراك، لم يتعرض لبيان الاقسام، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول، بأنه حصول صورة ما

امراً واحداً بالذات وهو ذاتنا، لكن فيه تغايرٌ بحسب الاعتبار.

فان ذاتنا باعتبار أنه حاضرٌ، مغايرٌ له باعتبار أنه حاضرٌ له، وهو باعتبار أنه حاضرٌ معلومٌ وباعتبار أنه حاضرٌ له عالمٌ، فالتعددُ ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية، ينقطع باعتبار الانقطاع، فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل.

و الوجه الثاني، ان العلم بذاته، لو كان نفس ذاته، لم يكن العلم حصول الشيء للشيء، لان حصول الشيء للشيء، يقتضى تغاير الشيءين، كما في الاضافة والايجاد، والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار، كافٍ في العلم.

- فان قلت: فليكيف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد.

- واجاب بأنه كافٍ في الاضافة ايضاً، واما في الايجاد، فلا لان الموجد، يجب ان يكون مقدماً بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات.

ومنها، ان الصورة، تحصل في الخيال، فلا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار، لا يحصل الا في ملتقى العصبين وانا لكتنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين، لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين، صورة اخرى، فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة وانا لكان الادراك من حيث الصورة، بل الادراك حالة نسبية اضافية، فانا اذا ابصرنا شيئاً، فان لقوتنا الباصرة، نسبة خاصة اليه.

فقوله: «الصورة يحصل في الخيال او في الجليدية» لف، وقوله: «الادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين» نشر، فذلك وجهان من الاعتراض، كما ذكره الامام، م.

للمدرك، لا لشيء على الاطلاق، و لما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه، لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد.

و منها قوله: و ايضاً لوجب انا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم و لا قائماً فى جسم و اعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالماً به.

و الجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه، ان كان على سبيل حلول فى الاجسام، فهو جهل و سخف و ان كان على سبيل حلوله فى المجردات، فهو معنى كونه عالماً به، و لا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة.

و منها قوله: انا بعد العلم بان الله - تعالى - ليس بجسم و لا حال فيه، نتشكك فى انه هل يعلم ذاته، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره ام لا؟ و يدل ذلك على ان كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له.

و الجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته، و ان غيره باى وجه حصل له، فان معانى الحصول مختلفة، فاذا حققنا تجرده و حققنا ان كون الشيء مجرداً قائماً بالذات، يقتضى علمه بذاته و بصفاته - كما يجىء بيانه - لم نتشكك فى ذلك.

و منها قوله: اذا كان تعقل ذاتنا، نفس ذاتنا على ما يقولون، فعلمنا بعلمنا بذاتنا، اما ان يكون علمنا بذاتنا و حينئذ يكون ايضاً هو ذاتنا بعينه، و هلم جراً فى التركيبات الغير المتناهية، و اما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا و يلزم منه ايضاً ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، و هذا من اعتراضات المسعودى.

و الجواب عنه، ان علمنا بذاتنا، هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار، و الشيء الواحد، قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر، يعتبره.

و اما قوله: حصول الشيء للشيء، يقتضى تغاير الشئيين كاضافة الشيء الى الشيء، و ايجاد الشيء من الشيء، و ذلك يقتضى امتناع كون الشيء لما بنفسه.

فالجواب انّ تغایر الاعتبار، كافی فی الحصول و الاضافة، فانّ المُعالج لنفسه، معالجٌ باعتبارٍ آخر، و ليس بكافی الایجاد، لانه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد بالذات.

و منها قوله: الصّورةُ تحصلُ فی الخيال او فی الجليديّة، و الادراكُ يكونُ فی الحسّ المُشترك او فی ملتفی العصبتين، فلو كان نفس الحصول ادراكاً، لكانا معاً. و الجوابُ ما مرّ و هو انّ الادراك، ليس هو حصول الصّورة فی الآلة فقط، بل حصوله فی المدرك لحصوله فی الآلة، و هيهنا الادراك، لا يحصلُ فی الحسّ المُشترك و لا فی ملتفی العصبتين، بل فی النَّفس بواسطة هاتين الآلتين، عند حصول الصّورة فی الموضوعين المذكورين او غيرهما.

و منها قوله: انا نعلمُ انّ المُبصرَ هو زيدٌ، الموجود في الخارج، و القولُ بانه مثاله و شبهه يقتضى الشكّ في الاوليات.

و الجوابُ انّ المُبصر هو زيدٌ لا شكّ و لانزاع فيه، اما الابصار فهو حصولُ مثاله في آلة المدرك، و عدمُ التمييز بين «المدرك» و «الادراك»، هو منشأ هذا الاعتراض، و يجرى مجرى ذلك، ما قال غيره من المُعترضين ايضاً عليه، و هو انّ الادراك كيف يكونُ صورةً ذهنيّةً مُطابقةً لما في الخارج، و الشّعورُ بالمُطابقة، انما يكون بعد الشّعور بما في الخارج.

و جوابُهُ انّ المُطابقة غير الشّعور بها، و انما اشترط فيه الاول - دون الثاني - فهذه جملٌ من الاعتراضات، على ما ذكر الشيخ و اجوبتها، قد اقتصرنا عليها ايثاراً للاختصار، فانّ فيها و فيما سيأتى من بعد، لكفاية لمن اخذت الفطنة بيده، كما قال الشيخ في صدر الكتاب.

* تنبيه *

«الشيء قد يكون محسوساً عند ما يُشاهد، ثم يكون مُتخيلاً غيبته يتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي ابصرته - مثلاً - اذا غاب عنك فتخيلته، و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من زيد - مثلاً - معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره و هو عند ما يكون محسوساً،

يكون قد غشيتهُ غواشٍ غريبةٍ عن ماهيَّتِهِ لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيَّتِهِ مثل «اين»، و «وضع»، و «كيف»، و «مقدار» بعينه.

و لو توهم بدلهُ غيره، لم تؤثر في حقيقة ماهيَّتِهِ انسانيَّة، و الحسُّ يناله من حيث هو مغموراً في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادَّة التي خلق منها لا يجرده عنها، و لا يناله ألباقيةٍ وضيعةٍ بين حسِّه و مادته، و لذلك لا يتمثل في الحسِّ الاظهر^(١) صورته اذ ازال، و اما الخيال الباطن، فتخيُّله مع تلك العارض لا يقتدر على تجريدِهِ المطلق عنها، لكنَّهُ يجردة عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحسِّ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها، و اما العقل، فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحد الغريبة المشخصة مستتبساً ايها، كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.

لما فرغ من بيان معنى الادراك، اراد ان ينبئه على انواعه و مراتبها، و انواع الادراك اربعة^(٢)؛ احساس و تخيل و توهم و تعقل.

١ - «الظاهر»، خ.

٢ - قوله: «و انواع الادراك اربعة»؛ اما جزئية مادية، او غير مادية، اما الجزئيات المادية، فاما محسوسة، او غير محسوسة، و المحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها و هو الاحساس، او لا يتوقف و هو التخيل، و ادراك غير المحسوسات و هو التوهم. و اما غير الجزئيات المادية، فاما ان لا يكون جزئية بل كلية، او تكون جزئيات غير مادية و ايأ ما كان، فادراكها التعلل، ألباها اذا قيست الى مدرك واحد، كانت ثلاثة لانه يحس، ثم يتخيل، ثم يتعقل و سقط اعتبار التوهم، لان الموهوم، غير المحسوس و التمثيل بالابصار، لانه اظهر، و لان الحس اعم من حس البصر او السمع، او الشم او الذوق او اللمس، فانا لما لمسنا شيئاً، حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة، مع حضور المادَّة و اكتنافها بالغواشي الغريبة، و كذا في الحواس الأخر، و المراد بالغواشي الغريبة، العوارض التي تلحق بسبب المادَّة في الوجود الخارجي، و اما لوازم الماهية، فلا تكون غريبة عنها و ألبا يمكن ان يزال، و الغريبة يمكن ازلتها عن الماهية و ثبت للماهية عند العقل، و الغريبة مختصة بحال الاحساس او التخيل.

و جعل الامام قوله: «لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيَّتِهِ»، تفسيراً لغواشي الغريبة و على هذا، يدخل فيها لوازم الماهية، لان زوالها، لم يؤثر في زوال الماهية، بل الامر بالعكس، فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة و اختصاصها بحالة الاحساس و التخيل، بل المختصة بها

- فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك، على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسةً من «الايين»، و«المتى»، و«الوضع»، و«الكيف»، و«الكَم»، و غير ذلك، وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجى، و لا يُشاركه فيها غيره.

- و التخيّل ادراكٌ لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، و لكن فى حالتى حضوره و غيبته.

- و التوهّم ادراكٌ لمعانٍ غير محسوسةٍ من الكيفيات و الاضافات، مخصوصةً بالشيء الجزئى الموجود فى المادة، لا يشاركه فيها غيره.

- و التعلّل ادراكٌ للشيء، من حيث هو هو فقط، لا من حيث هو شىء آخر، سواء أخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الادراك.

فهذه ادراكاتٌ مترتبةٌ فى التجريد؛ الاول مشروطٌ بثلاثة اشياء؛ حضور المادة، و اكتناف الهيئات، و كون المدرك جزئياً، و الثانى مجردٌ عن الشرط الاول، و الثالث مجردٌ عن الاولين، و الرابع عن الجميع الاّ أنّها اذا قيست الى مدركٍ واحدٍ سقط الوهم عن الاعتبار، لانه لا يدرك ما يدركه الحسّ و الخيال بانفراده، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال، و بذلك يتخصّص مدركه و يصيرُ جزئياً، و لذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب، و اعتبره فى سائر كتبه بالوجه الاول.

و كلّ طبيعةٍ كالانسانية، اذا أخذت من حيث هى هى، صلحت لان تقع على كثيرين و لان لا تقع الا على واحدٍ، و أنّما تختلف فى ذلك بانضياف معانى غيرها اليها، لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى و لا يلزمها شىء من تلك المعانى من حيث ماهيتها، فالمعنى الذى ينضاف اليها و يجعلها جزئياً شخصياً هو المادة اولاً، لان زيدا لا يُباينُ عمراً بالانسانية و لا بما تقتضيه الانسانية نفسها، و أنّما يباينه بشخصه المادى، ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كـ«الايين» و«الكيف» و غيرهما ثانياً.

فالصورة المحسوسة منتزعةٌ نزاعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، و الخيالية منتزعةٌ نزاعاً اكثر، لكنّه غير تامّ، و العقلية منتزعةٌ نزاعاً تاماً، و عبارة الكتاب ظاهرة، و أنّما تمثّل

بالابصار، لأنّه اظهر انواع الاحساس.

و الغاضل الشارح، فسّر الغواشى الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة، و لوازم الوجود و الماهية، و لوازم الماهية - كالزوجة للثنين - لا تكون غريبة عن الماهية، و ايضاً لا يكون بحيث يُمكن ان تزال، و ايضاً لا يكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشيء محسوساً فقط، بل و عند ما يكون معقولاً ايضاً.

و قد أورد في هذا الموضع سؤالاً^(١) و هو أنّ الصّورة العقلية من حيث حلولها في نفس

١ - قوله: «و قد اورد في هذا الموضع سؤالاً»، و هو أنّهم ذكروا أنّ العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغربية، و هذا الحكم يشتمل على امرين؛ احدهما أنّ الصّورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغربية، و الآخر أنّها كلية مشتركة بين كثيرين، و هما باطلان؛ اما الاولى فلانّ الصّورة العقلية، جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع، فيكون شخصيتها و عرضيتها و حلولها في النفس و مقارنتها لصفاتها، عوارض غريبة عن ماهية تلك الصّورة، فلا تكون مجردة عن ساير العوارض الغربية و اما الثاني، فلانّ الصّورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الافراد التي وجدت قبل زيد، و التي توجد بعد زيد، لانّ وجودها موقوف على نفس زيد، فلو كانت جزءاً من تلك الافراد، لزم وجود الكل بدون الجزء و أنّه محال و اذا لم يكن جزءاً منها، لم يكن مُشتركةً بينها، فلا تكون كلية.

و اجاب بانّ الكليّ المجرد عن العوارض غير الصّورة العقلية، فانّ المُشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزءٌ للافراد و هو ايضاً في نفسه مجرد عن العوارض فالصّورة العقلية و ان كانت جزئية أّا أنّها لما كان المعلوم بها، هو ذلك الكلي، يقال أنّها كلية مجردة بالعرض و المجاز، و الحاصل أنّ الكليّ المُجرد، هو ما له الصورة، و أنّما سميت الصّورة كليةً لأنّها صورة الكليّ، لا لأنّها في نفسها كلية.

قال الشارح: القول بانّ الكليّ موجود في الخارج، باطل اذ لا شك أنّ زيداً في الخارج انسان و انّ عمراً انسان آخر، فالانسان المُشترك بينهما، اما ان يكون موجوداً في كلّ منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعدّدة و أنّه ضروري الاستحالة، و اما ان يكون موجوداً فيهما، فلا يكون الموجود في واحدٍ منهما نفس الانسان، بل جزء منه و بعضاً منه، هذا خلف.

و اذا ثبت أنّ الانسانية ليست شيئاً واحداً بالذات في الخارج، فالانسانية الواحدة لا توجد الا في

جزئية حلول العرض في الموضوع، تكونُ جزئيةً، ويكونُ تشخصُها و عرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها بصفات تلك النفس، عوارض غريبة لا تنفك عنها. وهذا يناقض قولهم: العقلُ يقدِّرُ على انتزاع صورةٍ مجردةٍ عن العوارض الغريبة و أيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد - مثلاً - لا يُمكن ان يكون جزئاً من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج، قبل زيد وبعده، فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشتركٍ فيها.

و اجاب بانّ الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص، في نفسها مجردة عن اللواحق، فالعلم المتعلق بها من حيث هو، علمٌ كليٌّ مجردٌ لانّ معلومه كذلك، لان العلم في ذاته كذلك. قال: ولهذا السبب، ساء المتقدّمون كلياً، تعويلاً على فهم المتعلمين، و المتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم، ظنوا انّ في العقل صورة هليّة مجردة و ليس الامر على ما ظنوه، بل التحقيق على ما ذكرناه.

واقول: الانسانية التي في «زيد» ليست بعينها التي في «عمرو»، فالانسانية المتناولة لهما معاً - من حيث هي متناولة لهما - ليست هي التي في كلّ واحدٍ منهما، و لا هي فيهما، لانّ الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكونُ نفسها بل جزئاً منها، فهي انما تكون في العقل فقط، و هي الانسانية الكلية، فهي من حيث كونها صورةً واحدةً في عقل زيد - مثلاً

العقل، لكن لها اعتباران؛ اعتباراً بحسب الذات، و بهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته و اعتباراً بحسب مطابقتها للاشخاص، و بهذا الاعتبار كليةً و معنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج، لكانت عين احد الاشخاص، و احد الاشخاص، لو تجردت عن المشخصات و حصل في العقل، كان نفس تلك الصورة، و على هذا، سقط السؤال.

اما الاول، فلان المراد بتجرد الصورة العقلية، ليس انها مجردة عن مطلق العوارض، بل عن العوارض الخارجية و اكتنافها بالعوارض الذهنية، لا يُنافي ذلك، و اما الثاني، فلان الصورة العقلية ليست جزء الاشخاص في الخارج و لا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها، ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج، بل معناه مطابقتها للافراد و هي متحققة، و الصورة العقلية بهذا الاعتبار، اعني باعتبار المطابقة، هي التي ساءها المتقدّمون «كلية» و تبعهم المحققون من المتأخرين، م.

- جزئية، و من حيث كونها متعلقةً بكل واحدٍ من الناس كليةً.
و معنى تعلقها، انّ الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعةً سالحةً، لان تكون كثيرةً و لان لا تكون، لو كانت في اى مادةٍ من موادّ الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه، او اى واحدٍ من تلك الاشخاص، سبق الى ان يدركه زيدٌ حصل في عقله تلك الصورة بعينها.

فهذا معنى اشتراكها، و اما معنى تجريدُها، فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك، منتزعةً عن اللواحق المادية الخارجية، و ان كانت باعتبارٍ آخرٍ مكفوفةٍ باللواحق الذهنية المشخصة، فانها باحد الاعتبارين ممّا ينظر به في شىءٍ آخر و يدركُ به شىءٍ آخر، و بالاعتبار الاخر ممّا ينظر فيه و تدركُ نفسه، فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هي هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كليةً و لا جزئيةً، و اما التي سماها المتقدمون كليةً و تبعهم المتأخرون في ذلك، فلم يتعرض له البتة، و العجب منه انه ناقضٌ بتحقيقه هذا، ما قاله في مواضع غير معدودةٍ و هو ان الكليات لا توجد في الخارج.

قوله: «و اما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية^(١)، و اللواحق الغريبة التي لا

١ - قوله: «و اما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية»، قد مرّ في الدرس السابق ان الشىء اما مادى، او غير مادى، فان كان مادياً كالحجم و الشكل و اللون يحسّ، ثم يتخيّل، ثم يتعقّل، حتى يتجرّد او لا يتجرّد ما، ثم يتجرّد تجرّداً وسطاً، ثم يتجرّد بالكلية، فان الصورة التي يحسّ بها، يحضّر عند المدرك مع المادة، و اذا تخيلت، تجرّدت تجرّداً اشدّ، لان المادة لو غابت او بطلت، لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرّد عن اللواحق الغريبة، فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين و كيف معين و وضع معين، و اذا تعقّلت مجردةً عن المواد و شوائبها. و اما «الوهم»، فهو يدركُ بمشاركةٍ من الخيال معانٍ جزئيةً مأخوذةً من الصور و هي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد، و اما غير المادى، فهو معقولٌ بذاته لا يحتاج الى تجريد.

فقوله: «الشىء الذى لا يتعلّق بالمادة اصلاً و لا باللواحق الغريبة، فليس يُمكن ان يلحقه شىء من خارج ذاته لحوفاً غريباً»، قضيةً مشتتلةً على تكرارٍ او استدراكٍ، لانّ قوله: «و لا باللواحق

الغريبة لا يُمكن ان يلحقها»، وهو تكرارٌ، وان أُريد عدم لحوقها بالفعل، فهو مستدرِكٌ اذ يكفى ان يُقال: المُجرّد عن المادّة، لا يُمكن ان يلحقه لواحق غريبة، ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادّة، واما يلحقه لوازم الماهيّة.

وقوله: وهذا حقٌ غريبةٌ، ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادّة، واما يلحقه لوازم الماهيّة. وقوله: «هذا تصريحٌ بانّ لوازم الماهيّة، ليست من اللواحق الغريبة» اّما يتمُّ لو كان قوله: «التي لا تلتزمُ ماهيّةً عن ماهيّة»، صفةً كاشفةً للواحق الغريبة، وهذا غير لازم لجواز ان يكون صفةً مخصّصةً.

وقوله: «فذلك الشيء لا يُمكن ان يتكثر»، تفريعٌ على عدم لحوق الغريبة بامرین: احدهما انّ المجرّد لا يتكثرُ الا بالماهيّة، فانّ تكثره بحسب الافراد، يستلزمُ ان تلحقها في افرادها غواشيٌ غريبةٌ و عوارضٌ مشخصّة، و الآخرُ انه معقولٌ بذاته لانه لا يحتاجُ الى تجريدٍ وانت تعلمُ انّ الفرع الاول، لا حاجة اليه في بيان المطلوب الّذى هو بصدده فهو ادخالٌ اجنبى في البيان. ثم كان سائلاً يقول: فما بالنا لا تدركُ جميع العقول والنّفوس مع برائتها من المادّة وكونها معقولة بذاتها؟ فاجاب عنه بقوله: «لعلّه من جانبٍ ما من شأنه ان يعقله»، فان اشتغالنا بالعلايق الجسمانيّة، يمنعنا عن ادراكها.

ويظهر من هذا، انّ المُجرّدات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من المجرّدات لانّ ذواتها معقولةٌ بذاتها وليس لها عايقٌ و مانعٌ، و كلٌّ مجردٌ عقلٌ و عاقلٌ و معقولٌ لذاته، و اما النّفوس السّماوية، فهي ايضاً تعقلُ ذواتها اذ لا عايق لها عن ذواتها، و اما غيرها من المُجرّدات فلعلّ التعلّق الجسماني، يمنعها عن ادراكها، و الضّميرُ في قوله: «بل لعلّه» يعودُ الى العمل وهو الظاهر، و اما اعادته الى ما هو برىء من الشّوائب و هو المعقول، فيوجبُ ان يكون قوله: «بل من جانبٍ ما» مستدرِكاً اذ يكفى ان يُقال: و اما البرى من المادّة، فهو معقولٌ بذاته و لعلّه من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته. ثم هبّنا بحثان: الاولُ انا اذا تعلّقنا جسماً من الاجسام، فلا يخلو اّما ان نتعلّق مادّته اوّلاً فان لم نتعلّق مادّته فلا يحصل تعقلٌ ذلك الجسم، لعدم تعقل جزئيه، و ان تعلّقنا مادّته فالمادّة لا تمنعُ من تعقل المادّي.

و جوابه انّ الوجود ثلاثة اقسام: احدها العوارض للمادّة من الصّور و الاعراض، و ثانيها المتعلّق بالمادّة، لا يتعلّق العروض بالجسم و كالنّفوس المتعلّقة بالمادّة، و ثالثها المنقطع الوجود من المادّة كالعقول. و القسم الاول يحتاجُ في تعلّقه الى التجريد عن المادّة، و القسم الثّاني لا يحتاجُ

الى الانتزاع عن المادّة، لكنّه كونه ملحوقاً بالشّوائب المادّيّة أنّما يتعقل عند تجريده عنها، واما القسم الثالث، فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلاً.

البحث الثّاني، إنّ المعاني الّتي يُدركها الوهم، مثل «الحسن» و «القبح» و «الصّداقة» و «العداوة»، ليست جزئيّة بل متعلّقة بالجزئيّات و التعلّق بالجزئيّات، لا يُوجبُ الجزئيّة.

و الجواب إنّ تعلق الجزئيّات و ان لم يوجب الجزئيّة أنّها لا يُنافيها، و الوهم لا يأخذ المعاني أنّها المخصوصة بمادّة مادّة، بحيث لو قدر عدم صورة الذّنّب، لم يتصوّر ادراك عداوته بشاة.

و الامام فسّر المادّة بالمحلّ، سواء كان هيوليّ او موضوعاً، ثمّ سئل بأنّ المحلّ و الحال، يُمكن تعقلهما معاً، كمن حكم بشبوت الشّكل للخشب، فقد تصوّرهما فلا يكون المادّة مانعة عن تعقل الحال.

و اجاب بأنّه متى ثبت أنّ معنى التّعقل حصول ماهيّة المعقول في العاقل، كانت المادّة مانعة عن المعقوليّة، لا غير ذلك. و ذلك لأنّ ما لا يقول بمحلّ، كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلًا لذاته، فهو معقول لذاته، لأنّ ذاته عاقله لذاته فلا يكون معقولاً لذاته و المعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولاً الى عملٍ بخلاف غير المعقول لذاته، فانه لا بدّ ان يعمل به عملاً، بل لا يصير معقولاً بالفعل.

و نحن نقول: هاتان القضيتان، غير بيّنتين، فمن اين يستلزم عقل الشّيء ذاته، عدم احتياج عقل الغير اياه الى عملٍ و عدم عقله بذاته الاحتياج، و على تقدير تسليم المقدّمات، لم يندفع النقص بتعقل الحال و المحلّ معاً و ذلك ظاهر، و نقض الشارح قوله: «كُلّ قائم بذاته، فهو عاقل لذاته»، بالجسم، فان شرط عقل الذات امران:

القيام بالذات، و التجرّد و كذا نقض قوله: «كُلّ حالٍ يحتاج في كونه معقولاً الى عمل»، بالضرورة العقليّة.

و يردّ عليه ايضاً النقص بصفات المُجرّدات، فأنّها معقولة من غير عمل، و كلام الامام مبني على أنّ «اللام» في قوله: «فهو معقول لذاته»، صلة العقل و اما الشارح، فحملها على «لام» التعليل و لذا فسره بقوله: «و هو معقول بذاته»، و كأنّه هو الظاهر، اذ معناه أنّ المُجرّد من المادّة و علايقها، اذا نظرنا الى ذاته، فمن شأنه ان يصير معقولاً للغير و لا يحتاج الى عمل.

ثم قال الشارح: الحقّ أنّ المراد بالمادة ههنا، الهيولي لا مطلق المحلّ، لوجود الصّورة العقليّة و صفات المُجرّدات، و معنى منع المادة عن كون الشّيء معقولاً، أنّ المادّة من شأنها ان تصير

تلزّم ماهيّته عن ماهيته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاجُ الى عملٍ يعملُ به يعدهُ لان يعقله ما من شأنه ان يعقله، بل لعلّةٍ من جانب ما من شأنه ان يعقله.»

اقول: الشيء الذي لا يتعلّق بالمادّة اصلاً، ولا باللواحق الغريبة، فليس يُمكن ان يلحقه شيءٌ من خارج ذاتهٍ لحوقاً غريباً، لانه مجردٌ عما يُغاير ذاته، بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته، وهذا تصريحٌ بان اللوازم الماهية، ليست من الغواشى الغريبة، فذلك الشيء لا يُمكن ان يتكرّر اّلا بالماهية وهو معقول لذاته، لانه لا يحتاجُ الى تجريدٍ، فان لم يعقل، كان ذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهته، لانه في نفسه معقولٌ غير محتاج الى عملٍ يعملُ به، ليصير معقولاً، بل العاقلة تحتاجُ الى عملٍ تعملُ بنفسها كالفكر - مثلاً - لتصير عاقلةً له.

فالضميرُ في قوله: «بل لعلّةٍ»، يعودُ الى العمل، ويحتملُ ان يعود الى المعقول، لان ذلك الشيء، من شأنه ان يكون ايضاً عاقلاً بذاته، كما سيُجىءُ بيانه، وهو معنى قوله: «بل لعلّةٍ في جانب ما من شأنه ان يعقله.»

وكان الشيخُ قسّم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلاً والى ما ليس من شأنه ذلك، وقسمها ايضاً الى ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك، فاشارَ الى ان ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته، ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلاً، بل هو من القسم الآخر، اعني ممّا من شأنه ان يكون عاقلاً، وانما لم يحكم بذلك جزماً، لانه ممّا لم يبيّنه بعد و سيأتي بيانه.

وارد الفاضل الشارح شكّاً بعد ان ذكرَ ان المراد من المادّة هيّنا هو المحلّ، سواء كان محسوساً كخشب السّرير او معقولاً كالهولي، و سواء كان متقوماً بالحال كالهولي، او مقوماً له كالموضوع، وذلك الشك، ان المحلّ ماهية معقولة لا يُنافي تعلّقها تعقل الحال فيها، فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما، فاذن ليست هي بمانعة عن التعلّل. و اجاب بانّ التعلّل، ان كان حصولُ ماهية المعقول للعاقل، كان المانع عن التعلّل هو

الاشياء الحالة فيها اشخاصاً فهي من حيث انها مشخص، و الامورُ الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا تكون معقولة، ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية و امتناع قبول الصورة العقلية اياها، و اذا تجرّدت عن المُشخصات، صارت معقولةً لانتقاء الوضع، م.

المادّة لا غير، لأنّ كلّ ما ليس في محلّ، فلكونه قائماً بذاته، تكون حقيقتهُ حاصلّة لذاته، فهو معقولٌ لذاته عاقلٌ لذاته، وكلّ ما يقومُ بمحلّ لم تكن حقيقتهُ حاصلّة لذاته بل لغيره، فلا يكونُ هو عاقلاً لذاته، و يصيرُ معقولاً لغيره بعملٍ يعملُ به ذلك الغير وهو الانتزاع.

اقول: هذا الجواب، ليس كما ينبغي، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلاً لذاته، و الصّورة المعقولة حالة في محلّ وليست محتاجة الى عملٍ يعملُ بها لتصبح معقولةً، والحقُّ أنّ المادّة هي هنا هي الهولي لا غير، فإنها هي المُقتضية لكون كلّ ما يحلّ فيها من الصّور والاعراض المحسوسة و غير المحسوسة اشخاصاً ذوات اوضاع، وهي و جميع ما يحلّ فيها، يُمكن ان تُؤخذ من حيث هي كذلك، و حينئذٍ لا يكونُ شيءٌ منها معقولاً، و يُمكن ان تُؤخذ مجرّدة عن اللواحق المُشخصّة، و حينئذٍ يكونُ جميعاً معقولة، و هذا هو منع المادّة عن كون الشيء معقولاً.

و اما كون الشيء عاقلاً فهو يكون لقيامه بالذات، بعد تجرّده ايضاً في ذاته، لا بسبب عمل عامل، كما سيأتي بيانهُ.

* اشارة *

«لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدّراكة من باطن، ادنى شرح، وان تقدّم شرح امر القوى المناسبة للحسّ اولاً، فاسمع.»

اقول: لما فرغ عن بيان انواع الادراكات، شرع في اثبات القوى المدركة و احوالها، و ابتداءً بالحيوانية و هي تنقسم الى ظاهرة و باطنة، اما الظاهرة، فلكونها ظاهرة الوجود، لم تكن محتاجة الى الاثبات، و لما كان بيان كيفية الاحساس بها، يُحتاج الى كلامٍ طويلٍ غير مناسبٍ بسياقة الكتاب، لم يتعرّض له. و اما الباطنة، فلمُناسبتها لما مضى و لبناء ما سيأتي من احوال النفس النّاطقة عليها، كانت ممّا يحتاج الى تحقيقه، فجعل هذا الفصل مُشتملاً على بيان اثباتها، و تغايرها، و الاشارة الى مواضعها.

و هذه القوى، تنقسم الى مدركة^(١) و الى معيّنة على الادراك، و المدركة مدركة اما لما

١ - قوله: «و هذه القوى تنقسم الى مدركة»، القوة الباطنة، اما مدركة او معيّنة على الادراك، و المدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني، و المعيّنة على الادراك حافظة و متصرفة، و

يُمْكِنُ ان يَدْرِكَ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةَ وَهُوَ مَا يُسَمَّى «صَوْرًا»، وَأَمَّا لَمَّا لَا يُمَكِّنُ وَهُوَ مَا يُسَمَّى «مَعَانِي»، وَالْمَعْيِنَةُ تَعَيَّنَ أَمَّا بِحِفْظِ الْمُدْرَكَاتِ مِنْ غَيْرِ تَصَرُّفٍ لِيَتِمَكَّنَ الْمُدْرَكَةَ مِنْ الْمَعَاوِدَةِ إِلَى ادْرَاكِهَا، وَأَمَّا بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا، وَالْمَعْيِنَةُ بِالْحِفْظِ، مَعْيِنَةٌ أَمَّا لِمُدْرَكَةِ الصَّوْرِ، وَأَمَّا لِمُدْرَكَةِ الْمَعَانِي، فَهَذِهِ خَمْسُ قَوَى:

- الْأُولَى، مُدْرَكَةُ الصَّوْرِ وَتُسَمَّى «حَسًّا مُشْتَرَكًا»، لِأَنَّهَا تُدْرِكُ خَيَالَاتِ الْمَحْسُوسَاتِ الظَّاهِرَةَ بِالتَّأْدِيَةِ لِيَهَا.

- وَالثَّانِيَةِ، مَعْيِنَتِهَا بِالْحِفْظِ وَتُسَمَّى «خِيَالًا» وَ«مَصُورَةً».

- وَالثَّلَاثَةِ، الْمُتَصَرِّفَةُ فِي الْمُدْرَكَاتِ، وَتُسَمَّى «مُتَخَيِّلَةً» وَ«مُتَفَكِّرَةً»، بِاعْتِبَارَيْنِ.

- وَالرَّابِعَةِ، مُدْرَكَةُ الْمَعَانِي وَتُسَمَّى «وَهْمًا» وَ«مُتَوَهِّمَةً».

- وَالْخَامِسَةِ، مَعْيِنَتِهَا بِالْحِفْظِ وَتُسَمَّى «حَافِظَةً» وَ«ذَاكِرَةً».

وَأَمَّا سُمِّيَ الْجَمِيعُ «مُدْرَكَةً» - وَان كَانَتِ الْمُدْرَكَةُ مِنْهَا اثْنَتَيْنِ فَقَطْ - لِأَنَّ الْإِدْرَاكَاتِ الْبَاطِنَةَ، لَا تَتِمُّ إِلَّا بِجَمِيعِهَا وَابْتَدَأَ الشَّبِيحُ بِشَرْحِ الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ لِمُنَاسِبَتِهِ لِلْحَسِّ الظَّاهِرِ، فَإِنَّ التَّرْتِيبَ التَّعْلِيمِيَّ، ان يَرْتَقِيَ بِالْمُتَعَلِّمِينَ عَمَّا هُوَ أَظْهَرُ، عِنْدَ الْحَسِّ إِلَى مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْعَقْلِ.

قوله: «اليس قد تبصر القطر النازل خطأ مستقيماً، والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً، كلّه على سبيل المشاهدة، لا على سبيل تخيل أو تذكر، وانت تعلم أنّ البصر

الحافظة أَمَا حَافِظَةٌ لِلصَّوْرِ أَوْ حَافِظَةٌ لِلْمَعَانِي، وَهَذَا لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى الْحَصْرِ، وَلَا شَكَّ فِي إِحْتِمَالِ وُجُودِ غَيْرِهَا، لَكِنَّا لَمْ نَجِدْهَا مِنْ أَنْفُسِنَا إِلَّا خَمْسَةً بَعْدَ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ، وَالغَرَضُ مِنَ التَّفْسِيمِ ضَبْطُ مَا.

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ، أَعْنَى ادْرَاكِ الصَّوْرِ وَالْمَعَانِي، وَحِفْظَهُمَا، وَالتَّصَرُّفُ فِيهِمَا، لَا شَكَّ فِي وُجُودِهَا وَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ ارْتِسَامِ النَّفْسِ بِتِلْكَ الصَّوْرِ وَالْمَعَانِي، لِكُونِهَا جِزْئِيَّةً جِسْمَانِيَّةً، فَلَأَبَدٌ لِكُلِّ فِعْلٍ مِنْ تِلْكَ الْأَفْعَالَ، مِنْ قُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ تَكُونُ مَبْدَأًا لَهُ، وَهَذَا ضَرُورِيٌّ لَا سَبِيلَ إِلَى انكَارِهِ، لَكِن يَحْتَمَلُ ان يَكُونَ قُوَّةً وَاحِدَةً مَبْدَأًا لِتِلْكَ الْأَفْعَالَ بِجِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَالغَرَضُ فِي هَذَا الْفَصْلِ، بَيَانُ تَعَدُّدِ تِلْكَ الْقَوَى، م.

أما ترتسم فيه صورةَ المقابل والمقابل التازل او المُستدير كالتقطعة، لا كالخط. فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الابصار الحاضر. فعندك قوة قبل البصر، اليها يؤدي البصر كالمشاهدة و عندها تجتمع المحسوسات فتدركها، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة، مجتمعة فيها، وبها تين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون، غير هذا الطعم، وان صاحب هذا اللون، هذا الطعم، فان القاضي بهذين الامرين، يحتاج الى ان يحضره المقصي عليهما جميعاً، فهذه قوى.»

اقول: هذا بيان ذ اثبات الحس المشترك والخيال، وقد استدلل على وجود كل واحد منهما مفرداً، وعلى وجودهما معاً بالشركة، اما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً، فهو قوله: «اليس قد تبصر القطر التازل؟» الى قوله: «اليها يؤدي البصر كالمشاهدة». والحاصل ان الموجود في الخارج كנקطة^(١)، والمرئي كالخط، والنقطة المتحركة

١ - قوله: «و الحاصل ان الموجود في الخارج كנקطة» رؤية نقطة كالخط، لا شك انها لاتصال ارتسامها في الحس، واتصال الارتسامات ليس في البصر، لان كل ارتسام للنقطة، بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة؛ حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام، فلا اتصال للارتسام في البصر، فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها، حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود و يبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر و هي الحس المشترك الذي اذا انطبع فيه المحسوسات، كانت مشاهدةً وبهذا القدر من الكلام، يتم الدلالة و لذلك اقتصر الشيخ عليه.

و اما قوله: «و المقابلة انما تحصل في آني»، فهو كذلك، لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زماناً، لانقطعت الحركة، والكلام في استمرارها.

وايضاً لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان انا نقطة، فلا يكون المشاهد خطأ ممتدداً، لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال، بل يكفي ان يقال: تلك النقطة في حد من الحدود، محسوسة مشاهدة، لكن ابصارها في اى حد فرض، ليس الا بحسب اتصال مقابلتها المُبصر، حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار، فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر، فهذه الدلالة، لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد و زوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة و اما ان المقابلة آنية او زمانية، فلا حاجة اليه قطعاً، م.

ترسمُ في البصر عند وصولها الى مكانٍ ما، تحدثُ بحسب المُقابلة بينهما، و تزول عنه يزوال المُقابلة و المُقابلةُ أنما تحصل في آنٍ يحيطُ به زمانان، لا حصول فيهما، لكون الحركة غير قارّةٍ، فلو لاشيءٍ آخر غير البصر، ترسمُ فيه تلك النقطّة و تبقى قليلاً على وجهٍ تتصلُّ الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضُها ببعضٍ، لم يكن اتّصال، فلم بر؟؟ خطأ، فاذن هيئنا قوّة قد بقي فيها الارتسام البصرى مشاهدًا.

و أمّا قوله: «و عندها تجتمعُ المحسوسات فيُدركها»، فإشارة الى خاصّةٍ أخرى لهذه القوّة، و هي التي لاجلها لُقبت بالمشترك و أنما ذكرها هيئنا لتعريف القوّة بها و سيوردُ الحجّة على اثباتها.

و اعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال، بان قال: لم لا يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات^(١) في الهواء، بان يكون كُلُّ تشكّلٍ تحدثُ في جزءٍ من الهواء بوصولِ النقطّة

١ - قوله: «لم لا يجوزُ ان يكون اتصال الارتسامات»، توجيهه ان يُقال: لا نُسلم ان الارتسامات، اذا لم يكن في البصر يكون في قوّةٍ أخرى للنفس، و لم لا يجوزُ ان يكون في الهواء، فإن النقطّة اذا حصلت في جزءٍ من الهواء، تشكّل ذلك الجزء الهوائي، بشكل تلك النقطّة، فلما زالت عن المكان، فلصغرُها و انتقالها عن ذلك المكان انتقالاً سريعاً، يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل، فبحسب اتّصال الارتسامات في الهواء، يتصلُّ التشكّلات في الاجزاء الهوائية المجاورة، فيرى خطأ.

و انت خبيرٌ بان اتّصال التشكّلات الهوائية، لا يكفي في مشاهدة الخط، بل لا بُدَّ مع ذلك من القول بتلوّن الهواء بلون النقطّة و اتّصال التلوّنات كاتّصال التشكّلات و كأن الامام، قائلٌ بذلك يلوح لمن يطالع شرحه.

ثم قال: لم يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات في البصر، و توقّف الارتسام في البصر على المُقابلة ممنوعٌ.

- فان قلت: ترتيبُ البحثِ يقتضى تقديمُ هذا المنع على المنع الاول، حتّى يُقال: لا نُسلم ان اتّصال الارتسامات، ليس في البصر، و لئن سلّمناه، لكن لا نُسلم انه اذا لم يكن في البصر، يكون في قوّةٍ أخرى فلم اخره عنه؟

قلت: المنعان، مُرتبان على ما وجهه الامام، فانه قال: انا نرى القطرة التازلة خطأً مستقيماً و النقطّة الجوّالة خطأً مشاهدةً، ليس بموجودٍ في الخارج، فلا بُدَّ ان يكون موجوداً في قوّةٍ مدركةٍ

اليه، فإنه يحدث قبل زوال الشكّل السابق، فتتصل التشكلات و يرى خطأً.
 قال: وهذا أولى ممّا قالوه، لأنّ القول بمُشاهدة ما ليس في الخارج، سفسطةٌ و جهالةٌ.
 ثم قال: و لم لا يجوزُ أن يكون ذلك في البصر، و العلم بأنّ البصر، لا ترتسمُ فيه آلا صورة
 المُقابل، ليس ببرهانيّ و التجرُّبةُ لا تفيدهُ.
 و الجوابُ عن الاول، انّ بقاء التشكّل السابق، عند حصول التشكّل بعده، يقتضى
 الخلاء، فانّ التشكّل انما حدث في الهواء لهاياتِه المُحيطة بالجسم المُتحرّك فيه و بقاء
 النّهايات بحالها، بعد خروج المُتحرّك عنها، يقتضى احاطة النّهايات بالخلاء.
 و عن الثّاني، بأنّ القول بذلك اولي، بان يُنسبَ الى السفسطة و الجهالة من القول
 بوجودِ قوّةٍ للانسان يُدرك بها شيئاً بعد غيبته، لأنّه مع كونه مُشتملاً على القول بمُشاهدة

جسمانيّة، فاما ان يكون في قوّة البصر، او في قوّة أُخرى، و على هذا ترتّب المنع، فيقال: لأنّ سلّم
 انّ الخطأ ليس بموجودٍ في الخارج، بل لا تتصل تشكلات القطرة في الخارج، يرى خطأً، سلّمناه
 لكن لم لا يجوزُ ان يوجد الخطأ في البصر لا تتصل الارتسام فيه، و لما غير الشارح توجيه
 الدليل، و جب عليه تغيير ترتيب المنع، فقد أحلّ بالواجب.
 و اجاب عن الاول و هو المنع الذي ذكره اولاً بأنّ الشكّل لو بقى عند زوال النقطة، لزم الخلاء،
 لعدم النقطة في ذلك الموضع، و عدم هواءٍ آخر، و عن الثّاني و هو قوله: و هذا الاحتمال اولي
 ممّا ذكره، لأنّه قولٌ بمُشاهدة ما ليس بموجودٍ في الخارج، فانّ القول بادراك البصر خطأً في
 الخارج لا تتصل التشكلات، قولٌ بمُشاهدة ما ليس بموجودٍ في الخارج، مع القول بادراك البصر
 ما لا يقابله، بخلاف القول بوجودِ قوّةٍ تدرك الشئ الغائب عن البصر كالمُشاهد، فإنّه ليس قولاً
 بادراك البصر.

و في هذا، اشارة الى الجواب عن المنع الثّاني و هو ان ادراك البصر، ما لا يقابل و لا في حكم ما
 يقابله مستحيلٌ، و المانع مكابر.

و اعلم انّ الثّامن يُشاهدُ في مناهيه اموراً كثيرةً، و كذا جماعةٌ من المرضى و غيرهم يشاهدون عند
 تعطل حواسهم صوراً لا يريها الحاضرون في مجلسهم؛ بل رُبما لا يوجد في الاعيان امثالها، و
 الانسان يتخيّل في عامّة اوقاته اموراً، قد شاهدها او لم يُشاهدها لا على سبيل المُشاهدة، و
 ليس ذلك آلا لأنّ ادراك هذه القوى المُشتركة، قد يقوى فيكون مُشاهدةً، و يضعف فيكون
 تخيلاً، م.

ما ليس في الخارج، قولٌ بمشاهدةٍ ما لا يقابلهُ البصر ولا يكونُ في حكم ما يقابلهُ.
وَأما قول الشيخ: «و عندك قوَّةٌ تحفظُ مثل المحسوسات، بعد الغيبوبة، مجتمعةً فيها»،
فاشارةٌ الى الخيال، واستدلالٌ على وجودِهِ بالمُشاهدة الباطنة^(١) وهو ظاهرٌ.

١ - قوله: «و استدلالٌ على وجودِهِ بالمُشاهدة الباطنة»، يعنى اذا رجعت الى نفسك علمت انّ المحسوسات اذا كانت حاضرةً اُرتست صورها في الحواسِّ متأديةً الى الحسِّ المشترك وهو المشاهدة، ثم اذا غابت، زالت المشاهدة، لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيُّل، فلو لا بقائها مزرونة مجتمعة في قوَّةٍ من القوَى الجسمانية، لم يمكن مُطالعتها وتخيُّلها وهي الخيال، واما توقُّف اتمام هذه الدلالة على تغيّر القوتين، استدلوا عليه بوجهين؛ احدهما انّ الحسِّ المشترك قابلٌ للصور، والقابل غير الحافظ؛ بحجّة، ومثال، اما الحجّة فلانّ مبدأ القبول، لو كان مبدأ الحفظ، كان المبدأ الواحد مصدرًا لاثرين، والواحد لا يصدرُ عنه اّلا الواحد. واما المثال فهو انّ الماء له قوَّة قبول الاشكال وليس له قوَّة حفظها، وهذا الدليل منقوضٌ بالخيال، فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ، لم يكن الخيال حافظاً ضرورة انّ حافظ الشئ قابلٌ له ثم انّ الحجّة ضعيفةٌ لما سيأتى من ابطال انّ الواحد لا يصدرُ منه اّلا الواحد، وايضاً ينتقض بالحسِّ المُشترك، فانه يدرك انواع المحسوسات، و بالنفس فانها يقبلُ الصور العقلية ويتصرّف في البدن، هذا ما ذكره الامام.

والشارحُ غيرُهُ هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب، حتّى قدّم ضعف الحجّة على نقض الدليل واخر نقضها، و عبّر عن النقص بالمعارضة على ما هو عادته. اجاب عن نقض الدليل بانّ اجتماع القبول والحفظ في شئٍ لا يدلُّ على ان مبدئهما واحدٌ لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة، والحفظ بحسب الصورة كما في الارض، فانها تحفظُ الشكّل بصورتها، وكيفية السيوسة تقبلُهُ بحسب مادتها فكذا الخيال، لا بُد ان يكون في محلٍّ جسماني، فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوَّة الخيال، واما افتراقهما في شئٍ فيدلُّ على تغيّر المبدئين والحفظ والقبول هيهنا مفترقان لامكان تحقّق الحفظ بدون القبول، كما اذا عرض آفة لمقدّم البطن المقدّم لا يدرك الشخص صورةً ما، وبعد زوال المرض، يستحضرُ الصور التي كان قبل المرض يحفظها، فلا بُد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايراً لمبدأ حفظها.

وهذا الجواب، لو صحّ، فهو دليلٌ برأسه غير ما نقله، فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ، بل بمجرد تغيّرهما على تغيّر مبدئهما بالحجّة والمثال، ولو استدلّ بافتراقهما، لم يحتج الى

قال الفاضل الشارح: واستدلوا على مُغايرة الخيال للحسّ المُشترك من وجهين؛ احدهما انّ المدرك قابلٌ، والقابلُ يُغايِرُ الحافظَ لحجّةٍ، هي انّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا الواحد، و لمثالٍ، هو انّ المالَ يقبلُ الاشكالَ ولا يحفظُها والحجّةُ ضعيفَةٌ ومع ذلك فانّ الخيالَ الَّذى هو الحافظُ يجبُ ان يقبل الصّورَ حتّى يُمكنُ ان يحفظَها، وايضاً أنّها مُعارضةٌ بالحسّ المُشترك المُدرك لاشياءٍ مختلفةٍ، وبالتّفسّ التي تفعلُ افعالاً مختلفةً.

والقول: اجتماعُ القبول والحفظُ في شيءٍ واحدٍ، لا يدلُّ على وحدة مصدرهما، فانّهُم يجوزون اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ لقوتين فيه كالارض، واما افتراقُهما في صورةٍ يدلُّ على مُغايرة المصدرين، والمُعارضة بالحسّ المُشترك والتّفسّ، ليست بشيءٍ لانّ الواحد

الحجّة والمثال، على انّ قوله: «اجتماعُ القبول والحفظ لا يدلُّ على وحدة مبدئيهما»، مستدركٌ في الاستدلال، بل يكفي ان يُقال: نحن لا نستدلُّ على تغاير المبدئين، بمجرد التّعاير بل بالا فتراق.

وفي هذا الاستدلال نظراً، فقد تكرر انّ الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصّورة في الآلة، بل لحصولها عند التّفسّ، فافتراق القبول والحفظ، لا يستلزمُ تغاير المبدئين، واما قوله: «والمُعارضة بالحسّ المُشترك والتّفسّ» فليس بشيءٍ، لانّ جواب التّقصّ يجبُ ان يكون بحيث لا يردُّ على اصل الدّليل، و اذا جاز ان يكون الواحدُ مبدئاً الكثير، اما بالواسطة او بالجهات، فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ ان يكون واحداً ومبدئاً لهما بجهتين، على انّ القبول انفعال لا فعلٌ، ومن الجائز ان يصدر عن قوّةٍ واحدةٍ فعلٌ، ويردُّ عليها انفعال.

واما قوله: «فالصادرُ عن الحسّ المُشترك، امكانُ استتقّسات الصّور»، معناه انّ الَّذى يقتضيه الحسّ المُشترك، امرٌ عامٌ وهو استتبات الصّور مُطلقاً وقوله: «عند غيبة المادة»، تقييدٌ مستدركٌ، لانه كما يستتبت الصّور عند غيبة المادة في الصّور، يستتبت الصّور عند حضورها في المشاهدة على ما مرّ، ثم ان كان الاعم لا يتحقّق الّا في الاخصّ، كان استتبات الالوان و الاصوات وغيرها، يقتضى اقتضاء ثانياً، فالصادرُ اولاً امرٌ واحدٌ والامور المتكثّرة صادرةٌ بالواسطة، ويجوز ان يصدر من الشّيء الواحد امورٌ متكثّرة بالوساطة، وهذا كما ترى فاسدٌ، لانّ الصّادر من الشّيء، لا يكون الّا امرأ شخصياً، واما ان يكون عاماً و يصدر بواسطته امرٌ خاصٌ، فهو غير معقولٍ، والاولى ان يُقال: الادراكات انفعالات، و الَّذى سنبين، انّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا الواحد، لانه لا يقبلُ الّا انفعالاً واحداً، م.

قد يصدُرُ عنه الكثير، اذا كان الصّادر بالقصد الاوّل شيئاً واحداً، ثمّ يتكثّرُ بقصدٍ ثانٍ، او كانت وجوه الصّدورات مختلفة، فالصّادِرُ عن الحسّ المُشترك، هو استنبات الصّور الماديّة عند غيبة المادّة، ثمّ يصير مُستتبّاً للالوان و الاصواب و الطّعم و غيرها بقصدٍ ثانٍ، و ذلك لاتقسام تلك الصّور اليها، و ذلك كالابصار الّذى فعله ادراك اللون، ثمّ أنّه يصيرُ مُدركاً للصدّين، لكون اللوان مشتملاً عليهما، و اما النّفس، فأنّما يتكثّرُ فعلها و جوه الصّدورات عنها. قال: و المثالُ ايضاً ضعيفٌ، لانّ ثبوت الحكم في صورةٍ لا يقتضى ثبوت مثله في صورةٍ أُخرى.

و **اقول**: ليس الامرُ على ما ظنّه، بل أنّما هو قياسٌ من الشّكل الثّالث^(١)، يُنتج حكماً جزئياً مُناقضاً للحكم الكلّي، بأنّ كلّ ما يقبلُ شيئاً، فهو يحفظه، فانّ ذلك يبدُلُ على مُغايرة القوتين بالصّورة.

قال: و الوجه الثّاني^(٢) انّ استحضار الصّور، و الذّهول عنها من غير نسيانٍ، و النّسيانُ

١ - قوله: «بل أنّما هو قياسٌ من الشّكل الثّالث»، و هو انّ الماء يقبلُ الاشكال، و الماء لا يحفظُ الاشكال، فالقبول مغايرٌ للحفظ، فمبدأ القبول، لا بدّ ان يكون مغايراً لمبدأ الحفظ، فهو استدلال باختلاف الافعال، على اختلاف المبادئ و كفى في بيان اختلاف الافعال، اثبات الجزئية، و لا حاجة الى اثبات الكلية، و هذا غير واريّ ان المثال اورد مثلاً على تغاير المبدئين، كما دلّ عليه الحجّة، لا على تغاير القبول و الحفظ، حتّى يكون اثبات الجزئية و لا بدّ في الدّلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية، و العجب أنّ كان يستدلُّ بافتراق القبول و الحفظ لا بتغايرهما، و استدلّ ههنا بمجرد تغايرهما، م.

٢ - قوله: «و الوجه الثّاني» لنا بالنّسبة الى كلّ محسوسٍ ثلاثة احوال: استحضاره، و ذهوله، و نسيانه، و ليس استحضاره الّا بادراكه و حفظه، و نسيانه بزوالهما حتّى يحتاج الى تجسّم احساسٍ جديدٍ و لا شكّ ان الادراك منتفٍ في الذّهول، فلو لم يكن فيه حفظٌ، لم يكن بين الذّهول و النّسيان فرقٌ، فيكون قوّة الحفظ مغايرةً لقوّة الادراك.

و منع الامام لا يندفعُ بما ذكره، لانّ قوله: «و الصّورة حالة الذّهول غير حاصلة للمدرك»، ان اراد أنّها غير حاصلةٍ للحسّ المُشترك الّذى هو آلة الادراك فهو ممنوعٌ، و ان اراد أنّها غير حاصلةٍ للنّفس، فمسلّمٌ لكن لا يلزمُ من عدم حصولها للنّفس عدم حصولها في الحسّ المُشترك، فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع، لما مرّ آنفاً و للامام منع آخر، لم ينقله لقوّته و هو أنّا لا نسلّم انّ

يوجبُ تغايرِ القوتين، فإنَّ الاستحضار حصول الصورة في القوتين، و الذَّهول حصولها في الحافظة دون المُدرِكة، و النسيان زوالها عنهما، و هذا ايضاً ضعيفٌ، لأنَّ تجويز الحصول في الحافظة حالة الذَّهول، يقتضى القول بأنَّ الادراك، ليس هو حصولُ الصَّورة في المُدرِك بل امرٌ ورائه، و على هذا التقدير، يحتملُ ان تكون الصَّورةُ حاصلَةً في الحسِّ المُشترك دائماً، و الاستحضارُ موقوفٌ على حصولِ ذلك الامر، و ايضاً القوَّةُ العاقلة، ليست لها حافظةٌ مع أنَّها تستحضرُ و تذهلُ من غيرِ نسيانٍ و تنسى.

- فان قُلْتُمْ: حافظتها العقلُ الفعَّال.

- قُلْنَا: فليكن هو حافظاً للحسِّ المُشترك ايضاً.

و الجوابُ عنه ما مرَّ، و هو انَّ الادراك، حصولُ الصَّورةِ للمُدرك لحصوله في الآلة، و الصَّورة حالة الذَّهول غيرُ حاصلَةٍ للمُدرك و ان كانت حاصلَةً في الآلة، و العقلُ الفعَّال، تتمثَّلُ المعقولات فيه، و امتناعُ تمثُّلِ المحسوسات فيه، يصلحُ لان يكون حافظاً للصَّور المعقولة دون المحسوسة.

و اما قول الشيخ: «و بهاتين القوتين يُمكنك ان تحكم ان هذا اللون، غيرُ هذا الطَّعم»، فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً^(١) و هو بناءً على ان النَّفس لا تُدرِكُ

الصَّورة لو لم تكن محفوظة في حال الذَّهول، احتاج الى تجسُّم احساسٍ جديدٍ في النسيان و هذا لانَّ محلَّ الخيال، جسماً يتحلَّلُ دائماً، فينعدمُ الجسم لانعدام جزئه فلايُبدُّ من انعدام القوَّة الحاسة، فضلاً عن الصَّورة المحفوظة فيها، مع أنَّه لا حاجة الى تجسُّم احساسٍ جديد، م.

١ - قوله: «فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً» أما على وجود الحسِّ المُشترك فلانَّ نحكمُ على هذا اللون بانه غير هذا الطَّعم، و على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطَّعم و الحاكم بين الشَّيئين لا يُبدُّ ان يدرِكهما، فمدرِك هذا اللون و هذا الطَّعم اما الحسُّ الظَّاهر و هو باطلٌ لانَّ كُلَّ واحدٍ من الحواسِّ الظَّاهرة لا يدرِكُ الا نوعاً واحداً من المحسوسات، او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السَّوية و هو الحسُّ المُشترك، و هذا انما يتمُّ لو كان الحاكم هو الحسِّ، و أما اذا كان الحاكم هو العقل، فلا يجوز ان يكون مدرِكاً لهما لحصول صورتها في قوتين، و هذا ملخَّصُ اعتراض الامام.

و اما على وجود الخيال، فلانَّ هذا الحكم، كما لا يحصل الا بقوَّةٍ مدرِكةٍ للجميع، لا يحصل الا بقوَّةٍ حافظةٍ للجميع، و الا انعدم صورة كُلِّ واحدٍ من الشَّيئين عند ادراك الآخر و التفاتته اليه، و

فيه منعٌ ظاهرٌ فإنَّ الانسان اذا رأى ماراً كلَّهُ، يدركُ لونه و طعمه معاً.

و تقريرُ اعتراض الامام، انا نحكمُ على زيدٍ بانهُ انسانٌ، فالحاكم بشيءٍ على شيءٍ امانا ان يجب ان يدركهما، او لا يجب، فان لم يجب بطل حجَّتكم، وان وجب، فالحاكم على زيدٍ بانهُ انسانٌ لا بدُّ ان يكون مدركاً لهما، لكن المدرك للانسان الذي هو الكلِّي النفس، فيكون المدرك لزيدٍ ايضاً هو النفس ايضاً، و اذا كانت النفس مدركة للجزيئات، فلم لا يجوزُ ان يكون الحاكم بأن هذا اللون، لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضاً، و حينئذٍ سقط الحجَّة.

و اما جواب الشارح بأنَّ النفس مدركُ الجزيئات بآلة، و الكلِّيات بغير آلة، فغير رافع، لجواز ان يكون الحاكم بين محسوسين، بحسب آتين. قال: و الذي يدلُّ على ابطال القول بالحس المشترك، انَّ الذوق ادراكُ المذوقات، فلو كان الدماغ يدركُ المذوقات، لكان له ذوقٌ و ليس كذلك بالضرورة، و لو جاز ان يُقال الذائق هو الدماغ، مع انا نجدُ خلافةً، جاز ان يُقال الذائق الكعب و العق، و ايضاً اذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو ادركه الحس المشترك و ليس الابصار الاً ادراك البصر، فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين.

و على ابطال الخيال، بأنَّ من طاف في العالم و رأى البلاد و الاشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغى، فاما ان يحمل جميع تلك الصور في محلٍّ واحدٍ، فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض، او يكون لكلِّ واحدةٍ من الصور محلٌّ غير محلٍّ الأخرى، فيلزم ارتسام كلِّ صورةٍ في جزءٍ في غاية الصغر مع غاية عظم الصور.

و جواب الشارح عن الاول بأنَّ ادراك الحس المشترك المذوق لتخيّل المذوق و تخيّل المذوق ليس في العقب بالضرورة، و كذلك في الابصار ادراك الحس المشترك، محلُّ البصر فلا يكون ابصاره ابصارين، و فيه نظرٌ لما مرَّ من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك، كما ان تخيّلها به و الفرقُ بينهما انَّ التخيّل ادراك الصور في الغيبة، و المشاهدة الادراك مع الحضور.

و الحق في الجواب، انَّ الذائق ليس هو الحس، بل النفس بالحس و لا تسلّم انَّ ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ، لانهُ اذا لحقه آفةٌ بطل الذوق، بخلاف ما اذا لحق الكعب آفةٌ و كذلك الابصار ليس الاً بادراك النفس المبصر، لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة، بل لحصول الصورة في العصبية المشتركة، و الحس المشترك.

و كذلك قال علماء المناظر: ابتداء الابصار في البصر، و اتمامه عند العصبية المشتركة، و كما له عند الحس المشترك.

المحسوسات، ألبقوى جسمانية، و تقريره أنها لا تُدرَكُ بحسٍّ واحدٍ من الحواس الظاهرة، غير نوع واحدٍ من المحسوسات، فاذن لا بد لها حين تحكُّم على ابيض ما أنه ذو حلاوةٍ من قوّةٍ تُدرَكُ بياض و الحلاوة معاً بها و لا محالة تكونُ نسبةً لجميع المحسوسات الى تلك القوّة نسبةً واحدة، و ايضاً كما انّ النفس لا تقدُرُ على هذا الحكم ألبقوّة مدركةٍ للجميع، فإنها ايضاً لا تقدُرُ على ذلك ألبقوّة حافظةٍ للجميع و أافتعدمُ صورة كُلِّ واحدٍ من البياض و الحلاوة عند ادراك الآخر و الالتفاتُ اليه.

و اعترض الفاضل الشارح بأننا نحكُّم على زيد، بأنه انسانٌ و هو حكْمٌ بكليّ على جزئيّ، فالحاکمُ يجبُ ان يدركهما معاً، و يلزمُ منه ان تكون النفس التي هي مدركةٌ للكليات مدركةٌ للجزئيات.

و الجوابُ أنها مدركةٌ لهما و لكن لاحدهما بالآلة، و للآخر بغير آلة. قال: و الذي يدلُّ على ابطال القول بـ«الحسّ المشترك» علمي بالضرورة أنّي اذا ذُقتُ طعاماً، انّ الذائق، ليس هو الدماغ، و لو جاز ذلك، لجاز ان يُقال: بل هو العقب او الكعب، و اذا ابصرت شيئاً، فلست مُبصرّاً له مرّتين احدهما بالعين و الآخر بالدماغ، و الذي يدلُّ على ابطال القول بالخيال، انّ انطباع ما يراه الانسان طولَ عمره في جزءٍ من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصّور، او انطباع كُلِّ واحدٍ في جزءٍ هو في غاية الصّغر.

و الجوابُ عن الاول، أنّك ايضاً بالضرورة تجدُ الفرق بين الذوق و تخيل الذوق، و تعلمُ انّ تخيل الذوق ليس في عقبك.

و عن الثاني، أنّه استبعادُ محض، و ذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية.

قوله: «و ايضاً فانّ الحيوانات ناطقها و غير ناطقها، تدرَكُ في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، و لا متأدية من طريق الحواس، مثل ادراك «الشاة» معنيّ في «الذئب» غير محسوس، و ادراك الكبش معنيّ في التّعجة غير محسوس ادراكاً جزئياً يحكُّمُ به كما يحكم الحسّ بما يشاهده، فعندك قوّة هذا شأنها، و ايضاً فعندك و عند كثيرٍ

و الجوابُ عن الثاني، أنّه قياسُ الصّور على الاعيان، فالصّور ان تواردت على محلٍّ واحدٍ لا يختلط، او على اجزاءٍ صغيرةٍ من المحلّ لا يستبعد، و قد سبقت الاشارة الى تحقيقه مراراً، م.

من الحيوانات العجم، قوّة تحفظُ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور. «**اقول:** هذا بيانُ اثبات الوهم والحافظة، أما الوهم، فقوّة يدركُ الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها، كادراك العداوة والصداقة، والموافقة والمخالفة من اشخاصٍ جزئية، فادراك تلك المعاني، دليلٌ على وجود قوّة تُدرِكها^(١)، وكونها ممّال يتأد من الحواس، دليلٌ على مُغايرتها للحسّ المُشترك، ووجودها في الحيوانات العجم، دليلٌ على مُغايرتها للنفس الناطقة.

وقد يستدلُّ على ذلك ايضاً، بأنّ الانسان رُبما يخافُ شيئاً يقتضى عقله الامن منه كالموت وما يُخالف عقله فهو غير عقله، واما الحافظة، فاثباتها وبيان مُغايرتها لسائر القوّة، كما مرّ وما في الكتاب ظاهرٌ واما قول الفاضل الشارح: الصداقة التي بيني وبين ولدي كليتية، فيجابُ بأن يُقال: هب، أنّها كليتية ولكن الكلي لا بُد له من اشخاصٍ جزئية. وكلامنا في جزئيات الصداقة الكليتية، وايضاً الاستئناس الذي تدرِكهُ الشاة من صاحبها في وقتٍ ما، بعينه جزئياً مدركٌ بغير العقل وكلامنا في مثله.

قوله: «و لكل قوّة من هذه القوّة آلة جسمانية خاصة، واسمٌ خاص، فالاولى هي المُسمّاة بالحسّ المُشترك ونبطاسياً و آلتها الرّوح المصبوب في مبادئ عصب الحسّ، لا سيّما في مقدّم الدماغ، والثانية المُسمّاة بالصورة والخيال، و آلتها الرّوح المصبوب في

١ - قوله: «فادراك تلك المعاني، دليلٌ على وجود قوّة تدرِكها»، تقريرُ الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس الظاهرة و ذلك ظاهرٌ، ولا الحسّ المُشترك والخيال لانه لا يرسمُ فيهما آلا ما يتأدى من الحواس و تلك المعاني لم يتأد من الحواس، ولا النفس الناطقة و آلا لم يوجد في الحيوانات العجم، لان المدرك للمعاني الجزئية، رُبما يخالف العقل، فلا يكون عقلياً، فلا بُد من قوّة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوّة الوهمية، ولا يخفى عليك ممّا علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها، هو النفس وليس تدرِك لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يُدرِكها آلا بالقوّة الجسمانية، لكن الكلام في انه لا بُد ان يكون ادراكها الصّور بقوّة اخرى، فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوّة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات، بقوّة واحدة وهي الحسّ المُشترك، م.

البطن المُقدّم، لا سيّما في الجانب الاخير.»

ذكر علماء التشريح^(١) انّ الحامل لقوّة الشّم، زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى، نابتتان

١ - قوله: «ذكر علماء التشريح» واعلم انّ للدماغ من مقدّمه الى مؤخره وانقساماً الى ما يختصّ باسم الاجزاء وانقساماً الى ما يختصّ باسم البطن، اما الى الاجزاء، فلأنه ينقسم قسمين مُساويين في المساحة جزء مقدّم و جزء مؤخر و لما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط، قاعدته في مقدّم الرأس، كان مقدّم الدماغ لا محالة أغلظ، و يستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدّم اغلظ و اعرض و اقصر، و الجزء المؤخر اضيق و اداق و اطول، حتّى يكون طوله كالضعف من طول المقدّم، و هذا الانقسام بحجاب، حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ. و لما كان الارواح السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ، كان حصّة الجزء المقدّم النصف من حصّة الجزء المؤخر، فلذلك ثبت من الجزء المقدّم زوجان، و من المؤخر اربعة، و الزوج الثالث من الحد المشترك بينهما. و اماماً في البطن فهو انّ للدماغ تجاويث ثلاثة اعظمها البطن الاول و يشتمل على الجزء المقدّم و بعض الجزء المؤخر، و اصغرهما البطن الاوسط و هو كمنفذ من البطن المقدّم، ثم انّ جزئاً من جوهر الدماغ، نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجاً الى الصلابة و هو النخاع و قد ثبت العصب زوجاً زوجاً من جنبيه موازياً و مضافياً للاعضاء، فان اعتبرنا جوهر الدماغ و النخاع، فالدماغ كالعين، و النخاع و الاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار.

و ان اعتبرنا جوهر الدماغ و النخاع، فالدماغ كالعين، و النخاع و الاعصاب، فالدماغ كالعين و النخاع كالجدول، و الاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار، و الاعضاء كالمرارح. اذا ثبت هذا التصوير، فنقول: اراد الشارح ان يبيّن ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة، الجزء المقدّم من الدماغ، فذكر انّ قوّة الشّم في زايدتين نابتين بين مقدّم الدماغ، و قوّة الابصار في عصبتين مجوفتين عن جوار الزايدتين و هما الزوج الاول من الازواج السبعة، و قوّة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين، و قوّة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث.

و منيت هذا القسم بالحقيقة، هو الجزء المقدّم من الدماغ، فقد بان ان منشأ الاعضاء الاربعة، هو الجزء المقدّم، و فيه بحث لانّ الزوج الخامس، لما كان خلف الثالث، و الثالث في الحد المشترك بين الجزئين، فكيف يكون ثبت قسم منه في الجزء المقدّم، و ايضاً صرح الشيخ في الكليات بانّ

منبت هذا القسم الحامل للسّمع من مؤخّر الدّماع و أنّما وقع في هذا الخيط، لمّا رأى في بعض نُسَخ الكُتاب او في كتاب «الشفاء» هذه العبارة بعينها و هي خطأ و النّسخة الصّحيحة الّتي تعرضُ لها الشّارح أنّ هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخّر من الدّماع، او لعلّه لم يفرق بين الجزء المقدّم و البطن المقدّم، فإنّ مبادئ الاعصاب الاربعة في البطن المقدّم، لا في الجزء المقدّم، و هو المراد من قوله: «لا سيّما في مقدّم الدّماع»، لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا بطون، كما اشرنا اليه، و لمّا ظهر أنّ مبادئ الاعصاب الخمس؛ الدّماع و النّخاع و مبدأ اعصاب الحواسّ الاربعة مقدّم الدّماع و مبدأ عصب اللّمس، امّا باقى الدّماع او النّخاع، فالرّوح المصبوب في مبادئ الاعصاب الّتي هي الدّماع و النّخاع آله للحسّ المُشترك، و أنّما قال: لا سيّما الرّوح المصبوب في مقدّم الدّماع، لأنّ اكثر أعصاب الحسّ من مقدّم الدّماع، و لم يقل في مقدّم الدّماع، لأنّ بعض مبادئ عصب الحسّ، ليس مقدّم الدّماع، بل باقى الدّماع او النّخاع.

و اما قوله: «فانّ الحسّ المُشترك كُراس عين»، فهو بيانٌ لقوله: «آله الحسّ المُشترك الرّوح المصبوب في مبادئ عصب الحسّ» و تقريره: أنّ الحسّ المُشترك كُراس عين، ينشعبُ عنه أنهار و هي اعصاب الحواسّ الخمس، و الماء الجارى فيها، هو الرّوح الحساسّ.

و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات، انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادئ تلك الاعصاب، اعنى الدّماع او النّخاع و اتّصلت بالرّوح المصبوب في البطن المُقدّم الّذى هو آله الحسّ المُشترك و الخيال و في نهرٍ يتبادى مثل المُبصرات و في نهرٍ آخر مثل المسموعات و هكذا، ثم قال: لا معنى للتأديّة الادراك النّفس بواسطة الرّوح المُنتطب فيه صورة المحسوس، و بواسطة الرّوح المُشترك الّذى هو آله للحسّ المُشترك و الّا فلا حركة للمثل، لاستحالة حركة الكيفيّات، و لانه لو تحرّك المثل توقّف ادراك المحسوس على حركتها و ليس كذلك.

و هذا كلامٌ من عند نفسه، فأنهم اتّفقوا جميعاً على أنّ الصّور يتأدى من الحواسّ في الحسّ المُشترك، تأدى حرارة النّار المُجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها، و تأدى الرّايحة المشمومة من جزءٍ جزءٍ من الهواء الى القوّة الشّامة، و عند ذلك يتمّ و يكمل الادراك، و ايضاً لا بدّ من القول بحصول مثل المحسوسات في الحسّ المُشترك و هي حاصله في الحواس، فلو لم يتأد منها اليه، فكيف يتصوّر حصول المثل فيه، و امّا ما ذكره الامام من أنّ الرّوح الذّائق لو حفظ الطّعم الى ان يتّصل بالحسّ المُشترك، و جب ان يجد الانسان ذوق الطعم في مسلك الرّوح الى الدّماع و في وسط دماغه و في مقدّم الدّماع مثل ما يجد في اللسان، فشبّهة مبناها عدم الفرق

من مُقدّم الدِّماغ، قد فارقنا لِينِ الدِّماغِ قليلاً، و لم تحلقهُما صلابَةُ العصب، و الحاملُ لقوَّةِ الابصارِ الزَّوجِ الأوَّلِ من الازوجِ السَّبعةِ الَّتِي هِيَ الاعصابُ الثَّابِتَةُ من الدِّماغِ، و هُما مجوفتان تتلاقيان، فتتفرقان الى العينين.

و الحاملُ لقوَّةِ الذَّوقِ و هو الشَّعْبَةُ الرَّابِعَةُ من الزَّوجِ الثَّالثِ الَّذِي مِنْبَتُهُ الحَدَّ المُشْتَرَكِ، بين مقدّم الدِّماغِ و مؤخَّرُهُ من لدن قاعدة الدِّماغِ، و تنفُذُ هذه الشَّعْبَةُ في ثقبَةٍ في الفكِّ الاعلى الى اللسان.

و الحاملُ لقوَّةِ السَّمْعِ هو القسمِ الأوَّلِ من قسمي الزَّوجِ الخامسِ الَّذِي منشأهُ خلف الزَّوجِ الثَّالثِ، و منبتُ هذا القسمِ بالحقيقة هو الجزءُ المقدَّمُ من الدِّماغِ.

و الحاملُ لقوَّةِ اللمسِ سائر الاعصابِ و خصوصاً النَّخاعِيَّةُ، فتبيِّنُ من هذا ان مبدئُ اعصابِ الحواسِّ الاربعة هو مقدّم الدِّماغِ، و مبدئُ اعصابِ اللمسِ هو الدِّماغِ و النَّخاعِ الَّذِي مبدئُهُ ايضاً الدِّماغِ و اكثرها نخاعِيَّةُ، فلاجل ذلك قال الشيخ: «انَّ آلةَ الحسِّ المُشْتَرَكِ، هو الزَّوجُ المصوبُ في مبادي عصبِ الحسِّ، لا سيِّما في مقدّم الدِّماغِ» و لم يقل مُطلقاً في مقدّم الدِّماغِ، فانَّ الحسَّ المُشْتَرَكِ، كرأسِ عينيّ تشعَّبُ منه خمسةُ اَنهارٍ، و كان الزَّوجُ المصوبُ في البطنِ المُقدَّمِ، هو آلةُ للحسِّ المُشْتَرَكِ و الخيالِ، اَلَّا انَّ ما في مقدّم ذلك البطنِ بالحسِّ المُشْتَرَكِ اخصّ، و ما في مؤخَّرهِ بالخيالِ، اخصّ و اَنما تتأدَّى الادراكاتِ الحسيَّةُ من الحواسِّ بواسطة الارواحِ الَّتِي في الاعصابِ الى الَّتِي في مباديها المُتَّصِلَةِ بالزَّوجِ المصوبِ في البطنِ المُقدَّمِ.

و الفاضلُ الشارحُ، فسَّرَ التَّادِيَّةُ بان تسييرِ الكيفيَّاتِ المحسوسة في الاعصابِ، الى آلةِ الحسِّ المُشْتَرَكِ، ثمَّ اشتغلَ ببيانِ الاستبعادِ، و بالتَّشْنِيعِ الواردِ على تفسيريهِ.

و التَّادِيَّةُ هيهنا، استعارةٌ من ادراكِ النَّفسِ بواسطة الزَّوجِ المصوبِ، الى كُلِّ حَسٍّ محسوسةٍ، و بواسطة الزَّوجِ الَّذِي هو مبدئُ مُشْتَرَكٍ للجميعِ، مثل جميعِ المحسوساتِ و اتَّصالِ الاعصابِ، ليس لتمهيدِ طُرُقٍ تسييرُ فيها الكيفيَّاتِ، فانَّ الكيفيَّاتِ لا تنتقلُ من موضوعاتها، و ادراكِ النَّفسِ، ليس بمتأخَّرٍ عن مُلاقاةِ الحواسِّ للمحسوساتِ بزمانٍ تقطَعُ فيها تلكِ المسافاتِ، بل هو لا يتَّصالُ الارواحِ بمبدئٍ واحدٍ مجتمعةٍ في موضعٍ بعدها

للاحساس و باقى كلام الشيخ ظاهرٌ.

قوله : «و الثالثة الوهم و آتتها الدماغ كُلهُ، لكن الاخصص بها هو التجويف الاوسط.» قال الشيخ في «الشفاء» في صفة القوة المُسمّاة بالوهم^(١) : «هي الرئيسةُ الحاكمة في الحيوان، حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى، و لكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزيئية و بالصورة الحسية، و عنه يصدُرُ اكثر الافعال الحيوانية الى هيهنا»، حكايةُ قوله: فكون الدماغ كُلهُ آتتها هو كونها مصدرُ اكثر الافعال المُتعلّقة بالروح الدماغي في الحيوان. و اختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المُتخيّلة، على ما سيحىء و لهذا السبب ايضاً قدّم ذكرها على ذكر المُتخيّلة.

قوله : «و تخدمها فيها قوةٌ رابعةٌ، لها ان تركّب و تفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ و المعانى المُدرّكة بالوهم، و تركّب ايضاً الصورُ بالمعاني و تفصلها عنها. و تسمى عند استعمال العقل «مفكرة»، و عند استعمال الوهم «متخيّلة»، و سلطانها في الجزء الاوّل من التجويف الاوسط، كأنها قوةٌ ما للوهم و بتوسّط الوهم للعقل.» معناه واضحٌ و المراد من الخدمية ان الوهم، يتصرّف بواسطتها في المُدرّكات، و يتمّ بذلك التصرف ادراكه لها. قال الفاضل الشارح: ان كان لهذه القوة ادراكٌ، كان الشىء الواحد مُدرّكاً و متصرفاً، و ان لم يكن لها ادراكٌ مع أنّها تتصرّف بالتركيب و التفصيل، بطل قولهم؟؟ القاضى؟؟ على الشينين لا بدّ و ان يحضره المقضى عليهما، و ايضاً استخدام الوهم اياها تصرفٌ فيها، فاذن الوهم مدرّكٌ و متصرفٌ معاً.

١ - قوله: «قال الشيخ في «الشفاء» في صفة القوة المُسمّاة بالوهم»، الوهم سلطان القوى الجسمانية، كما ان العقل سلطان القوى الروحانية اّلا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكماً اّلا في الجزئيات، لا جرم يكون حكمه مشوباً بالشوائب الجسميّة و التخيّلات، كما اذا رأى شيئاً اصفر، حكم بأنه عسلٌ او حلوٌ فربما غلط فيه، بخلاف حكم العقل، فانه مجردٌ عن الشوائب، و لما كان الوهم هو المُستخدم لسائر القوى الحيوانية، لا جرم يكون الدماغ كُلهُ آلة له.

و الجواب عن الاول، ان هذه القوة، ليست بمدركة، و تصرّفها في شيئين، يقتضى حضورهما، لا ادراكهما لهما، اذ لا يجب ان يكون كلّ حاضر متصرّف فيه مدركاً^(١)، و عن الثاني ان الشئ الواحد، يُمكن ان يكون مدركاً و متصرّفاً، من وجهين مختلفين: احدهما بحسب ذاته، و الآخر بحسب آله او كلاهما بحسب آلتين.

قوله: «و الباقية من القوى، هي الذّاكرة و سلطانها في حيّز الرّوح الذّي في التّجويف الاخير و هو آلتها.»

هذه هي القوة الخامسة، و هي حافظة للمعاني و معيّنة للوهم بالحفظ، يُسمّيها قوم «ذاكرة»، فان الذّكر لا يتيمّ آلاً بها. قال الفاضل الشارح: حفظ المعاني، مُعاري لا ترجعها بعد زوالها، فان وجب ان يسب كلّ فعل الى قوّة، و جب ان تكون القوى ستاً، و هذا شئ ذكروه في «القانون».

و اقول: ان الشّيخ ذكر في «القانون»^(٢) بهذه العبارة: و هيئنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة و المتذكرة المُسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم، قوّة واحدة او قوتان؟ و لكن ليس ذلك ممّا يلزم الطّبيب، فهئنا لك يحكم بالتّغيير مطلقاً. و قال في «الشفاء»: و هذه القوة، يعنى «الحافظة» تُسمى ايضاً متذكرة، فتكون حافظة

١ - قوله: «اذ لا يجب ان يكون كلّ حاضر متصرف فيه مدركاً»، هذا بناء على ما تقدّم من ان الادراك، ليس مطلق الحضور، بل الحضور عند المدرك. و في هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشّيئين يجب ان يدركهما، و الجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيّلة و هو مدرك بالذّات على ما تقرّره في الجواب عن الثاني، م.

٢ - قوله: «و اقول ان الشّيخ ذكر في القانون»، لما قال الامام: و هذا شئ ذكروه في القانون، كذبه في الثقل بانه لم يحكم بالمعايرة في القانون، ثم بانه حكم في «الشفاء» بان الحافظ هي المذكورة، لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى حقاً، و حاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة، فيقبل الوهم بقوّته المتخيّلة يعرض صورة بعد صورة من الصّور المخزونة في الخيال، فيثبت المعنى من تلك الصّور في الحافظة، و ذلك لان المعاني الجزئية، لما كانت مأخوذة من الصّور، فبعد نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعاً، م.

لصيانتها ما فيها، ومتذكّرةً لسرعة استعدادها، لاستثباتها والتّصوّر لها مُستعيدةً أيّاهَا، اذا فقدت و ذلك اذا اقبل الوهم بقوّته المتخيّلة، فجعل الحافظة يعرّضُ واحداً واحداً من الصّور الى آخرِ قوله، وهذا يدلُّ على أنّها هي الذّاكرةُ ولكن باعتبارٍ آخر.

والحقُّ انّ الذّكر^(١) ملاحظةُ المحفوظ، فهو مركّبٌ من ادراكٍ لشيءٍ ادركَ في وقتٍ آخر و حفظٌ على ما صرّح به الشيخ في آخرِ هذا النمط، والاسترجاعُ طلبٌ لتلك الملاحظة بالفكر، فاذا الذّاكرةُ ليست هي قوّةٌ بسيطةٌ، بل هي مبدءٌ فعليٌّ يتركّبُ من افعالٍ قوّتين؛ مدركةٌ وحافظةٌ، والمسترجعةُ مبدءٌ فعليٌّ يتركّبُ من افعالٍ ثلاثٍ قوّى: مُتصرّفةٌ، و مدركةٌ، وحافظةٌ.

وهي هنا بحثٌ آخر، وهو انّ الفاضل الشارح ذكر: انّ الشيخ قال في «الشفاء» في آخر الفصل الاوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: ويُسبهُ ان تكون القوّة الوهميّة هي بعينها، المُفكرة و المتخيّلة و المتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكونُ بذاتها حاكمة، و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة، فتكونُ متخيّلةً بما تعمل في الصّور و المعاني، و متذكّرةً بما ينتهي اليه عملها و اما الحافظة، فهي قوّةُ خزائنها، فهذه حكايةُ الفاظة، و ذلك

١ - قوله: «و الحقُّ انّ الذّكر»، كما انّ لصور المحسوسات ارتساماً في الحسّ المُشترك مع حضورها و المشاهدة، ثمّ انحفاظاً في الخيال، ثم ادراكاً في حال غيبتها و هو التخيّل و لا يتمُّ أآ بالقوتين، و زوالاً عن لوح الخيال، فيحتاجُ في ادراكها الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، كذلك للمعاني المُتعلّقة بالمحسوسات، و هو شأن الوهم، و حفظٌ و هو شأن الحافظ، و ذكر و هو كما ذكره الشارح: ملاحظةُ المعنى المحفوظ، بعد الدّهول عنها، و لا يتمُّ أآ بالقوّتين، و امرٌ رابعٌ و هو استرجاع المعنى، بعد زواله فانه اذا ازال المعنى عن الحافظة، لم يحتجّ الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال و يدرك المعنى و يتحفّظ في الحافظة.

فهذا الاسترجاع، محتاجٌ الى ثلاثة اعمال؛ فكرٌ اى تصرّف في الصّور، و هو شأن المتخيّلة، و ادراك المعنى المنسى و هو شأن الوهم و حفظ له، و هو شأن الحافظة.

فقد بان ان لا حاجةً في اثبات الذّكر و الاسترجاع الى اثبات قوّةٍ سادسةٍ و الحقُّ ان لا فرق بين الذّكر و الاسترجاع، و لهذا فسّر المتذكّرة بالمسترجعة في «القانون»، و صرّح فسي «الشفاء» بالاستعادة في بيان معنى التّدكّر و كيف لا، فانّ الذّكر انما يكون بعد النسيان و هو زوال المعنى، او الصّورة عن الخزانة و الاولى ان يبذلّ عبارة الذّكر بالاستحضار، كما مرّ في بحث الخيال، م.

يدلّ على اضطرابه في امر هذه القوى.

اقول: وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا، متصلاً به: وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، هي كأنها القوة الوهمية بالموضع، لا من حيث يحكم، بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم.

وقد جعل مكانها واسطة الدماغ، ليكون لها اتصال بحزانتى؛ المعنى والصورة، وهذا حكم صريح بأن المتصرفه والوهمية عضو واحد، ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة، لا تفعل فعلين مختلفين، فاذن صدور فعلين مختلفين، هما الإدراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدلّ على اشتمال ذلك الجسم، على قوتين مختلفتين قطعاً. وهذا شيء لا يمكن، اذ يذهب على مثل الشيخ، فاذن ليس مراده من قوله: الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة، أن جميعها بالذات واحدة، وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة، على ما ذكر من قبل، لا شك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق، هي الوهمية بالذات، بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه «التخيّل» و«التفكير» و«التذكر» و«التحفظ»، هو الوهم، كما أن مبدء الجميع في الانسان، هو الناطقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية.

قوله: «وإنما هدى الناس^(١) إلى القضية بأن هذه هي الآلات، أن الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه.»

١ - قوله: «وإنما هدى الناس»، لما تقرّر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة، حاول اثبات ذلك وجه ظنيّ ولما لم يعرف الاطباء إلا حدوث الآفة في التخيّل، والفكر، والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة، لم يثبتوا إلا هذه القوى الثلاثة، ولم يفرّقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء، هو التجاويف إلا أن في اطلاق الاعضاء عليها تسامحاً.

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ، حيث قال: بان هذو هي الآلات، إلا أنه مخالف لما ذكره أولاً من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوة، وتأخير أخرى، وتوسط ثالثة، ضرورة أنها ليست إلا بحسب الموضع، م.

هذا استدلالٌ متعلقٌ بالطَّبِّ على كونِ هذهِ الاعضاءِ مواضعَ هذهِ القُوى و الطَّبِيبُ لا يميزُ بين «المُدرك» و «الحافظ»، و لا يتعرَّضُ لاثباتِ الوهم، أنما يميزُ هذهِ التَّميِّزَاتِ الحكيمة، فالقُوى عندِ الاطِّباءِ، ثلاثٌ: «خيالٌ»، آلَتُهُ البطنُ المُقَدَّمُ و «فكرٌ»، آلَتُهُ البطنُ الاوسطُ المُسمَّى بالدَّودة، و «ذِكْرٌ»، آلَتُهُ البطنُ الاخير.

قال الفاضل الشارح: هذهِ الحجَّةُ، لا تدلُّ على كونهِ هذهِ القُوى في هذهِ الاعضاءِ، لانَّها يحتملُ ان تكون مُفارقةً او قائمةً بعضوٍ آخر، و أنما تختلُّ أفعالها باختلالِ هذهِ المواضعِ، لانَّها آلَتها، فانَّ افعالِ العاقلة، تختلُّ باختلالِ الدِّماغِ.

و اقول: انَّ الشيخَ لم يثبت بهذا الاستدلال، الَّا كونها آلَاتُ لهذهِ القُوى، و لم يتعرَّض لكونها قائمةً بالارواحِ المحصورة في هذهِ الاعضاءِ، او بشيءٍ آخر، لانَّه بحثٌ آخر.

قوله: «ثمَّ اعتبارُ الواجب^(١) في حكمة الصانع - تعالى - ان يقدم الاقتصن للجرماني و

١ - قوله: «ثمَّ اعتبار الواجب»، هذا بيانٌ للتَّرتيبِ بين القُوى مؤكَّدٌ لما قبله، فان الواجب في «الحكمة المتعالية»، أن تقدِّم القُوَّة التي تفيضُ صور المحسوسات، و هي الحسُّ المُشترك و الخيال، و توخَّر القُوَّة التي تفيضُ معانيها الى الوسط و هي الوهم، او الى آخر الدِّماغ و هي الحافظة، و توسَّط بينهما القُوَّة المتصرِّفة فيهما بالتركيب بين الصُّور تارةً و المعاني تارةً، و الصُّور و المعاني أُخرى، و قد نسب صور المحسوسات الى الجرم، لانَّ الاجسام اما علويةً، و يسمَّى بالاجرام و اما سفليةً و يخصَّ باسم الاجسام.

فلما كانت صور المحسوسات مرتسمةً في اعلى البدن، ناسب الجرم دون الجسم، و كذلك نسب معاني المحسوسات الى الرُّوح، لانَّ الرُّوح يتكوَّن من بخارات الاخلاط و رقايقها، و لما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها و صفاياها، ناسب الرُّوح الى النُّفس، اذ لا نسبة بين الجسميَّات و المجرِّدات.

قال الامام: هذا وجه ثاني من الاستدلال على اختصاص القُوى بالمواضع المخصوصة المذكورة و ذلك لانَّ الحسَّ المُشترك و الخيال، لما ناسب الحسَّ الظَّاهر لتعلُّقهما بظواهر المحسوسات و الحسَّ الظَّاهر في مقدِّم الدِّماغ قُدِّما و آخر القُوى الوهميَّة و الحافظة، لبعدهما عن مناسبة الحسَّ الظَّاهر و وسط المتصرِّفة فيها.

ثمَّ اعترض عليه بانَّه بيانٌ خطابيٌّ لا يليقُ بالمقام البرهاني و مع ذلك غير تامٍّ، لانَّ السَّمع و السَّم

يؤخر الاقتص للروحاني و يقعد المتصرف فيهما حكماً و استرجاعاً للمثل المنمحية عن
الجانين عند الوسط - عظمت قدرته.»

هذا تأكيدٌ لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذاً من الغاية، فانها تُفيدُ
معرفةً منافع الاعضاء، على ما يذكر في الطبيعي والطب، وفيه تنبيهٌ على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف، وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم،
و النسبة المثل الوهمية الى الروح - دون النفس او العقل - استعارة لطيفةٌ ومعناه ظاهرٌ.
قال الفاضل الشارح: الاستدلالُ بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس و الوجه، على
وجوب كون الحس المشترك و الخيال، هناك في حكمة الصانع، مع انه خطابي غير
مستمر، لان السمع و اللمس في مؤخر الرأس، و الذوق في وسطه، فليس جعل الحس
المشترك و الخيال في مقدمه، لكون الابصار و الشم هناك، باولى من ان يجعل مؤخره مع
ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر.

و القول: ان الشيخ، و ان ذكر قبل هذا: ان آلة الحس المشترك، هو الروح المصوب في
مقدم الدماغ، لكثته في هذا الموضع، لم يعلل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر
هناك صريحاً، بل ذكر فائدة الترتيب، و ايضاً ان سلمنا انه علل بذلك، لكن في قول هذا
الفاضل: ان السمع في مؤخر الدماغ، نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية
عشر، من الفن الثامن في الحيوان من «الشفاء» بهذه العبارة، و لين مقدم الدماغ، لان اكثر

في مؤخر الدماغ، و الذوق في وسطه، فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم
و البصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ يكون السمع و اللمس في مؤخره مع ان الحاجة
الى اللمس، أكثر و قد سمعت ان هذه القسمة بحسب أجزاء الدماغ و كلام الشيخ في التجاوب،
فلا يرد عليه اصلاً.

و قال الشارح: ليس هذا بدليل آخر، بل ليس آياً بياناً للترتيب و تنبيهاً على العناية الالهية في
ذلك، على ان قوله: السمع في مؤخر الرأس فيه نظرٌ و هذا النظر، غير وارد لكن المراد من قوله:
لين مقدم الدماغ، ليس الجزء المقدم، بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل في كتابه، و
اما قوله: «و هذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع»، هو الذي ذكرنا فيما قبل
انه خطأ، ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ، م.

عصبُ الحسِّ و خصوصاً الذي للبصر و السَّمع يَنبُتُ منه، لأنَّ الحسَّ طليعةٌ و الطليعةُ الى جهة المقدّم اولى.

و ذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاوّل من الرّوج الخامس من الاعصاب الدّماغية بهذه العبارة، و هذا القسم مُنبَتٌ بالحقيقة من الجزء المقدّم من الدّماغ و به حسّ السَّمع، فهذا حكايةٌ كلاميه:

و اذا كان حال العصب السَّمعي المتأخّر عن الذّوقى هذه، فما ظنّك بالذّوقى، و امّا اللمس، فلما كان اكثر اعصابه نخاعيةً للمنفعة المذكورة في كُتُب التشريح، لم يكن تعلّقه بمؤخّر الدّماغ اكثر من تعلّقه بمقدّمة، فاذن تعلّق الحواسّ الظّاهرة، بمقدّم الدّماغ اكثر على الاطلاق و الحجّة التي اقامها الفاضل الشارح^(١) على انّ النّفس هي المُدرّكة لجميع الادراكات، بانّها حاكمةٌ ببعض المُدرّكات على بعضٍ و ختم بها الفصل، فهي خاليةٌ عن الفائدة، لانّهم معترفون بذلك اّلا أنّهم يذهبون الى أنّها مُدرّكةٌ للمعقولات بالذّات و للمحسوسات بالآلات، و اذ تقدّم ذكر ذلك مراراً، فلا فائدة في التكرار.

* اشارة *

«و امّا نظيرُ هذا التّفصيل في قُوى النّفس الانسانية على سبيل التّضعيف، فهو انّ النّفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهرٌ له قُوى و كمالات.»
اقول: يريدُ ذكر القُوى التي يختصّ الانسان بها، و امّا قال: «على سبيل التّضعيف»،

١ - قوله: «الحجّة التي اقامها الفاضل الشارح»، جرى على ظنّه أنّهم يقولون: النّفس لا يعقل الجزئيات الماديّة، بل المدرك لها الحواسّ الظّاهرة و الباطنة، فأبطل ذلك بانّ النّفس هي المُدرّكة لجميع الادراكات و ذلك لانّ الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم، و هذا المطعوم، هذا الملموس بديهةٌ و العقل قاضيةٌ بانّ الحكم بين الشّيين، لا يحدّ ان يدركهما، ثم يمكنه ان يحكم بانّ هذا الملون، ملون و هذا الملموس، ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلّي و مدرك الكلّي هو النّفس، فيكون هي المدركة للجزئيات.

اجاب الشارح بانّهم معترفون بذلك و ليس كلامهم اّلا أنّ ادراك النّفس للكليات بالذّات و للجزئيات بالآلات الجسمانيّة، حتّى يُمكن ارتسام صورها فيها، م.

لأن القوى الحيوانية المذكورة، كانت متباينة بالذوات، لكونها مبادئ أفعالٍ مختلفةٍ، فكان تفصيلها على سبيل التثويب، وهذه غير متباينة بالذوات^(١) لكونها متعلقة بذاتٍ واحدةٍ مجردةٍ، أما هي تخلفُ بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض، فكأنها اصناف، والكمالات المذكورة هي هنا هي الكمالات الثانية، وهي أفعال هذه القوى.

قوله: «فمن قواها، مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن^(٢)»، وهي القوة التي تختصُّ

١ - قوله: «وهذه غير متباينة بالذوات»، ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شىءٍ، فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية، وان اراد به الاختلاف في الحقيقة، فتعلقها بالذات المجردة، لا يوجب عدم اختلافها، فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة، مختلفة بالحقيقة، قائمة به، ولعل الكلام ان القوى الحيوانية، لما كانت متباينة بحسب الموضوع، حتى كانت قوةً حائلةً في موضوعٍ غير موضع الأخرى وهي مبادئ أفعالٍ مختلفةٍ، فهي انواع، وأما القوى الانسانية، فهي ليست تختلف في الوضع، بل هي قائمة بذاتٍ مجردةٍ، فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه، وايضاً قال: «فكأنها اصناف» وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا بتحقيق، م.

٢ - قوله: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن»، لا شك ان للنفس الانسانية ادراكاً للأشياء وتصرفاً في البدن وهو فعلٌ منه، فاثبتوا للنفس قوتين؛ مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتي الادراك من الملاء الاعلى، والفعل في عالم الادنى وفي بدنه.

فما لجهة الاولى متأثرة، وبالجهة الثانية مؤثرة، والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء، يُسمى العقل النظري، والقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال، يُسمى عقلاً عملياً، واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي، لاختلافهما من حيث ان الاولى منها نظير الانفعال، والثانية مصدر الفعل، او بطريق التشابه لاشترائهما في كونهما قوتى النفس.

ولما انقسم الادراك الى قسمين؛ ادراك مأمورٍ لا يتعلق لعمل، وادراكٌ بازاءٍ متعلقة بالعمل، فلا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى وجهين؛ قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل، كالعلم بالسما والارض، ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة، وقوة ادراك الآراء التي تتعلق بالعمل، كالعلم بان العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ، ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة، لان مرجعها «العلم» واما العقل العملي، فأنما يصدرُ الافعال عنه، بحسب استنباط ما يجب ان يفعل

باسم العقل العملي، و هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراضٍ اختيارية من مقدماتٍ اوليةٍ و ذائعيةٍ و تجريبيةٍ و باستعانةٍ بالعقل النظري في الرأى الكلى، الى ان ينتقل به الى الجزئى.

القول: قوى النفس، تنقسمُ بالقسمةِ الاولى، الى ما يكونُ باعتبار تأثيرها فى البدن، الموضوع لتصرفاتها مُكَمَّلةً اياهُ تأثيراً اختيارياً، و الى ما يكونُ باعتبار تأثيرها عمّا هو فوقها مُستكملة فى جوهرها، بحسب استعداداتها و تُسمى الاولى عقلاً عملياً، و الثانيةً عقلاً نظرياً.

و العقلُ يُطلقُ على هذهِ القوى، باشتراك الاسم، او ما يُشابهه، الشيخُ بدءً بالاولى، لانها فالشروعُ فى العمل الاختيارى الذى يختصُ بالانسان، لا يتأتى الا بادراكٍ ما ينبغى ان يعمل فى كلِّ بابٍ، و هو ادراكُ رَأى كُلِّ مستنبطٍ من مقدماتٍ كليةٍ؛ اوليةٍ او تجريبيةٍ او ذائعيةٍ او ظنيةٍ، يحكمُ بها العقلُ النظرى، و يستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختصَّ بجزئى دون غيره، و العقلُ العملى يستعينُ بالنظرى فى ذلك، ثمَّ انهُ ينتقلُ من ذلك باستعمالِ مقدماتٍ جزئيةٍ او محسوسةٍ الى الرأى الجزئى الحاصل، فيعملُ بحسبه، و يحصلُ بعمله مقاصدهُ فى معاشه و معادهُ.

* اشارة *

«و من قواها، مالها بحسب حاجتها الى تكميلِ جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوّةُ

فى رَأىِ كلىِ مستنبطٍ من مقدّمةٍ كليةٍ، و لما كان ادراك الكلى و استنباطه من المقدمات الكلية، انما هو للعقل النظرى، فهو مستعينُ فى ذلك بالعقل النظرى اذا العمل لا يتأتى بدون العلم، مثلاً لنا مقدّمةً كليةً و هي أن كلَّ حسنٍ ينبغى أن يؤتى به و قد استخرجنا منها ان الصّدق ينبغى ان يؤتى به و هذا رَأى كلىِ ادركه العقلُ النظرى، ثمَّ ان العقل العملى، لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، فهو انما يفعلُ بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى، كأنه يقول: هذا صدقٌ و كل صدقٍ، ينبغى ان يؤتى به و هذا رَأى جزئى ادركه العقلُ النظرى أيضاً، لكن العقل العملى، انما يفعل هذا الصّدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى، بل النفس، انما يصدُرُ عنه الافعال لآراءٍ جزئيةٍ ينبعثُ من آراءٍ كليةٍ عندها مستنبطةٌ من مقدماتٍ بديهيةٍ أو مشهوريةٍ أو تجريبيةٍ م.

استعدادية لها نحو المعقولات، قد يُسميها قومٌ عقلاً هيولانياً، وهي «المشكاة» وتتلوها قوّة أخرى، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى، فتهيأ به الاكتساب التوابعي اما بالفكرة، وهي «الشجرة الزيتونة» ان كانت ضعفي، او بالحدس، فهي «زيت» ايضاً، ان كانت اقوى من ذلك، فتسمى عقلاً بالملكة، وهي «الزجاجه»، و الشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يكاد زيتها يضيء»، ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال، اما الكمال، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو «نور على نور»، و اما القوّة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه، كالشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتسابٍ وهو «المصباح»، و هذا الكمال يُسمى عقلاً مستفاداً، و هذه القوّة تُسمى عقلاً بالفعل، و الذي يُخرجُ من الملكة الى الفعل التام و من الهيولاني ايضاً الى الملكة، فهو العقلُ الفعّال وهو «التار»

اقول: و هذه اشارة الى قوَى النفس النظرية^(١) بحسب مراتبها في الاستكمال و تلك

١ - قوله: «و هذه اشارة الى قوَى النفس النظرية»، مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته، اما استعداد الكمال، او نفس الكمال. و استعداد الكمال اما استعداد ضعيف، او استعداد متوسط، أو استعداد قوئ.

اما الاستعداد الضعيف، فهو استعداد المعقولات الاولى، كاستعداد الطفل للكتابة و هو العقل الهيولاني، و اما استعداد المتوسط، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الأُمّي لتعليم الكتابة و هو العقل بالملكة، و حصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن و هو حصول بالفكر، او لا بحركة الذهن و هو حصول بالحدس و المراد بالاكتساب ههنا، تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس و الا لم يمكن قسمته اليهما.

- فان قلت: الحصر ممنوع لامكان الحصول بطريق التعلم، فان الحصول به ليس حصولاً بالحدس، و هو ظاهرٌ و الا لم يحتمل الخطأ، و لا بالفكر، لان افادة المعلم المبادئ المترتبة، كافاضة العقل الفعّال اياها، فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن ايضاً ثمة حركة.

- فالجواب ان المعلم لا يلقي المعدومات دفعةً، بل مقدّمةً مقدّمةً، فالمتعلم لا يتعلّق الا بالاختيار، فهو يلاحظ المقدّمات و يرتبها في ذهنه ترتيباً اختيارياً، بخلاف المُستفيض من العقل الفعّال، و هو بيّن لا ستره به، نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية، فان جعلناها فكراً - كما عرفها المتأخرون -

بالترتيب، فلا بحث و أأ فلا أقل من ان يجعل في عداه.

و الاستعداد القوي، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و هو العقل بالفعل، و اما الكمال، فهو حصول المعقولات الثانية و هو العقل المستفاد، و الامام لما رأى في نسخته «واو» العطف، قال: ان قوة الاكتساب يختلف قوة و ضعفاً، ان كانت ضعيفة فهي المفكرة، و ان كانت قوية فهي الحدس، و ان كانت اقوى من ذلك، فهي العقل بالملكة، و ان كانت في غاية القوة، فهي القوة القدسية و ذلك سهو.

و الشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب، لكن لتلك المفردات ترتيب فيه، حيث جعل الرجاجة في المشكوة، و المصباح في الرجاجة، فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب و لم يلم به الشارحان. فنقول: قد تقرر ان هناك استعدادين؛ استعداد اكتساب، و استعداد استحضر و حضور المعقولات، و لا شك ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض، و استعداد الاستحضر، بحسب استعداد الاكتساب، فيكون الرجاجة و هي عبارة عن العقل بالملكة، انما هي في المشكوة و هي العقل الهولاني، و المصباح، و هو العقل بالفعل في الرجاجة التي هي العقل بالملكة، لانه انما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة اولاً و العقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس، و الشجرة الزيتون، اشارة الى الفكر، و الزيت في قوله: «زيتها»، اشارة الى الحدس، و قوله: «يكاد يضيء»، اشارة الى القوة القدسية.

- فان قلت: هذه الاشارات، ليست منطبقة على ما في الآية، لانه يصف شجرة، تلك الصفات جميعها صفتها، فكيف يكون اشارات الى امور متباينة؟ و يباين انه يصف شجرة بان لها زيتاً يضيء و لو لم تمسسه نار، فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية، يلزم وصف الفكر بالحدس و القوة القدسية و انها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر.

- فنقول: الشجرة الزيتون شيء واحد، فاذا ترقق في اطوارها، جعل لها زيت، و اذا ترقق الزيت صفائاً، كاد يضيء، فكذلك الاكتساب، انما هو بقوة نفسانية و هي الفكر ما دامت ضعيفة، ثم اذا قويت، كانت حدساً، فاذا بلغ الى غاية الشرق، صارت قدسية، و هذه الامور و ان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتون.

و اما قوله: «لا شرقية و لا غربية» فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس و الا لكانت اما

المراتب، تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملةً بالقوة، و إلى ما يكون باعتبار كونها كاملةً بالفعل.

و القوةُ مُختلفةٌ أيضاً بحسب الشدة و الضعف فمبدئها، كما يكون للطفل من قوة الكتابة، و وسطها، كما يكون للأُمى المستعدِّ للتعلُّم، و منتهاها، كما يكون للقادرِ على الكتابةِ الَّذى لا يكتبُ و له ان يكتبَ متى شاء.

فقوةُ النَّفسِ المُناسبة للمرتبةِ الاولى، تُسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً إياها حينئذٍ بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المُستعدة لقبولها، و هى حاصلةٌ لجميع اشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم.

و قوتُّها المُناسبة للمرتبةِ المتوسطة تُسمى عقلاً بالملكة، و هى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة، و مراتب الناس تختلف فى تحصيلها، فمنهم من يحصلها بشوقٍ ما لنفسه إليها، يعنى على حركةٍ فكريةٍ شاقيةٍ فى طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة و منهم من يظفرُ بها من غير حركةٍ اَمَّا مع شوقٍ او لامع شوق، و هو من اصحاب الحدس و يتكثرُ مراتب الصنفين، و صاحب المرتبة الاخيرة، ذو قوةٍ قُدسيةٍ سيجىء اثباتها.

و اَمَّا قوتُّها المُناسبة للمرتبةِ الاخيرة، فُتسمى «عقلاً بالفعل»، و هى ما يكون عند الاقتدارِ على استحضار المعقولات الثانية بالفعل، متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس، و هذه قوةٌ للنفس، و حضور تلك المعقولات بالفعل كما لها، و هو المُسمى بالعقل المُستفاد لانَّها مُستفادةٌ من عقلٍ فعَّالٍ فى نفوسِ الناس يخرجُها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المُستفاد، فانَّ كُلَّ ما يخرج من قوةٍ الى فعلٍ، فانَّما يخرجُها غيرها، و قياسُ عقولِ الناس فى استفادة المعقولات الى العقلِ الفعَّال، قياسُ ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان الى الشمس.

شرقيةً او غربيةً، و اَمَّا «نورٌ على نور» فهو العقل المُستفاد، فقد مثل نوره - تعالى - بالعقل المُستفاد و هو كمال النفس الانسانية فى القوة النظرية تحقيقاً، لاستلزام معرفة النفس معرفة الرَّب، م.

و في بعضِ نُسخِ الكتابِ توجد هكذا: «و ان كانت اقوى من ذلك، فتُسَمَّى عقلاً بالملكة»، مع الواو العاطفة.

و الغاضل الشارح، لذلك جعلَ العقلَ بالملكة مرتبةً بعد الفكر و الحدس، و قبل القوَّة القدسيَّة، و ذلك سهوٌ منه، شهدَ به سائرُ كُتُبِ الشيخ و غيره، و منشأءُ هذا السَّهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله: «او بالحدس و هو «زيتٌ» ايضاً» و بين قوله: «ان كانت اقوى»، فهي زائدة، الحَقُّهَا النَّاسِخونَ خطئاً، و التَّقْدِيرُ اتِّصالَ الكلامين.

و ليس قوله: «فُتُسَمَّى عقلاً بالملكة» جواباً لقوله: «ان كانت اقول»، بل عطفاً على قوله «فتهيأُ بها لاكتساب التَّوَابِي»، لانَّ المُسَمَّى هو العقل المتوسِّط بين الهيولاني و الذِّي بالفعل، و اذا تفرَّرت هذا، فنقول: لَمَّا كانت الاشارة المترتبة في التَّمثيل المورِد في التَّنزيل لنور الله - تعالى - و هو قوله - عزوجل - : «الله نورُ السَّموات و الارض، مثل نورِهِ كمشكاةٍ فيها مصباحُ المصباحُ في زجاجةٍ كانها كوكبٌ دريٌّ يوقدُ من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقيةٍ و لا غربيةٍ يكادُ زيتها يضيءُ و لو لم تمسه نارٌ نورٌ على نورٍ يهدي اللهُ لنوره من يشاء و يضربُ اللهُ الامثال للناس و اللهُ بكلِّ شىءٍ عليم»^(١) مطابقةً لهذه المراتب.

و قد قيل في الخبر: «من عَرَفَ نفسه، فقد عَرَفَ رَبَّهُ»، فقد فسَّر الشيخ تلك الاشارات، بهذه المراتب، فكانت «المشكاة» شبيهةً بالعقل الهيولاني، لكونها مُظلمةً في ذاتها قابلةً للنور لا على التَّساوى لاختلاف السُّطوح و الثَّقَب فيها، و «الزجاجة»، بالعقل بالملكة، لانها شفافَةٌ في نفسها قابلةٌ للنور اتمَّ قبولٍ، و «الشَّجرة الزَّيتونة» بالفكر، لكونها مستعدةً لان تصير قابلةً للنور بذاتها، لكن بعد حركةٍ كثيرةٍ و تعبٍ، و «الزَّيتُ» بالحدس، لكونه اقرب الى ذلك من الزَّيتونة.

و الذِّي «يُكادُ زيتها يضيءُ و لو لم تمسه نار»، بالقوَّة القدسيَّة، لانها تكادُ تعقلُ بالفعل و لو لم يكن شىءٌ يُخرِجُها من القوَّة الى الفعل، و «نور على نور»، بالعقل المُستفاد، فانَّ الصَّور المعقولة «نورٌ» و النَّفسُ القابلة لها «نورٌ» آخر، و «المصباح» بالعقل، لانه يَبْرُ بذاته من غير احتياج الى نورٍ يكتسبه، و «النَّار» بالعقل الفَعَّال، لانَّ المصاييح تُشْتَعَلُ منها.

قال الفاضل الشارح^(١): «وَأَمَّا قَدَمُ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ عَلَى الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّ مَلَكَةَ الْكِتَابَةِ، لَا تُحْصَلُ إِلَّا بَعْدَ حُصُولِهَا بِالْفِعْلِ، فَالْعَقْلُ الْمُسْتَفَادُ، مُتَقَدِّمٌ فِي الْوُجُودِ عَلَى حُصُولِ الْقُوَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِالْعَقْلِ بِالْفِعْلِ.

واعلم، إنَّ ذلك و ان كان بحسب الوجود - كما ذكر الفاضل الشارح - لكن العقل المُستفادُ الغاية القصوى، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية و الحيوانية و النباتية.

* تَنْبِيْهٌ *

«لعلك تشتهي الآن، ان تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس، فاستمع! اما الفكرة، فهي

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، أما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل، لأنَّ العقل المُستفاد، هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل، هو ان يكون له ملكة استحضارها و ذلك انما يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية، و لاحظها مرة بعد أخرى، ضرورة ان ملكة الاستحضار، لا تحصل الا بعد الحضور مرّات، و الحضور هو العقل المُستفاد، فيكون متقدماً على العقل بالفعل.

و عندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل، بل القدرة على الاستحضار كافية، فاذا حضرت المعقولات و ذوهل عنها، فهو قادرٌ على استحضارها، فهذه المرتبة لو لم يكن عقلاً بالفعل، لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة، فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار، فاذا حصل المعقول بالفعل، فهو العقل المستفاد.

ثم اذا استحضرها يعود عقلاً مستفاداً و هكذا فالعقل المُستفاد مقدّم على العقل بالفعل في الحدود و ان كان متأخراً عنه في البقاء.

و قد بقي للامام هيئنا بحثٌ و هو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مديرةً للبدن، و بالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم، و بالعقل الهولاني هذا الاستعداد، مع عدم المستعد له، و بالعقل بالملكة استعدادها المعقولات الثانية، فالكلام صحيحٌ فيكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات و الاحوال، و ان عني أن النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن، و بقوة أخرى استعدت لقبول العلوم، فلا بد من الدلالة على ذلك، و هذا بحثٌ وارء،

حركة ما للنفس في المعاني، مستعينةً بالتخيّل في أكثر الامر، يطلبُ بها الحدّ الاوسط، او ما يجرى مجراهُ ممّا يصارُ به الى العلم بالمجهول حالةً الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن و ما يجرى مجراهُ، فربما تأدّت الى المطلوب، و ربّما انبتت، و اما الحدس و هو ان يتمثّل الحدّ الاوسط في الذّهن دفعةً، اما عقيب طلبٍ و شوقٍ من غير حركةٍ و اما من غير اشتياقٍ و حركةٍ، و يتمثّلُ معه ما هو وسطٌ له او في حكمه.»

اقول: لما ذكر انّ النفس تنتقلُ من المعقولات الأولى الى الثانية، اما بالفكر او الحدس، اراد ان يعرفهما، ليّضح الفرق بينهما، فقوله في تعريف الفكر: «انّ النفس مستعينةٌ بالتخيّل في أكثر الامر»، اشارةً الى انّ الفكر يكونُ في الجزئيات أكثر، لانّها في الكلّيات تكونُ مستعينةً بالتّفكّر و هما مُتغيّران بالاعتبار - كما مرّ -

و قوله: «استعراضاً للمخزون في الباطن»، اشارةً الى الصّور و المعاني المخزونة في الخيال و الذّاكرة.

و قوله: «و ما يجرى مجراه»، اشارةً الى الصّور العقليّة، فالفكرُ حركةٌ في المعاني، من المطالب يطلبُ بها مبادئ تلك المطالب، كالحدود الوسطى و غيرها، فربّما انبتت، و ربّما تأدّت و يتمّ اذا تأدّت بحركةٍ أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب.

و اما الحدس، فهو ظرفٌ عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعةً، و تمثّلُ للمطالب في الذّهن، مع الحدود الوسطى كذلك، من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوقٍ او لم يكن، و اشارَ الشيخُ بقوله: «ان يتمثّل الحدّ الاوسط في الذّهن دفعةً» الى عدم الحركة الاولى، و بقوله: «و يتمثّلُ معه ما هو وسطٌ له»، الى عدم الحركة الثانية و قوله: «او في حكمه»، اشارةً الى ما يتمثّلُ مع المطلوب من العلوم المُتصلة به.

فالفرقُ بين «الفكر» و «الحدس» أوّلاً بامكان الانبتات - و لا امكانه - ألا انّ الفكر المُنبت لا يكون مؤدياً الى علمٍ و لاجل ذلك ربّما لا يُسمّى فكراً و هو غيرُ الفكر المذكور في الفصل المُتقدّم، و ثانياً بوجود الحركة و عدمها، و هذا هو الفرق الصّحيح بين «الفكر» و «الحدس»، المستعملين في هذا الموضوع.

و الفاضل الشارح، جعلَ الحركة الثانيةً مُشتركةً بينهما، و خصّ الأولى بالفكر، - دون الحدس - و قال:

الحدسُ هو ان يقع الحدّ الاوسط في الذّهن أوّلاً، ثمّ ينساق الذّهن منه الى المطلوب، ثمّ

قسمة الى ما يقترن بشوقٍ، فيقدّم الشعور المطلوب على الشعور بالأوسط، و الى ما لا يقترن به، فيتأخّر عنه.

و ذلك خبطٌ يشتمل مع مخالفةِ المتن على التناقض الصريح. (١)

قوله: «و لعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسيّة، و امكان وجودها، فاستمع! السّت تعلم ان للحدس وجوداً و ان للانسان فيه مراتب و في الفكرة؟ فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة، و منهم من له فطانة الى حد ما و يستمتع بالفكر، و منهم من هوبل رُبما قلّت و رُبما كثرت، و كما أنك تجدُ جانب النقصان منتهياً الى عديم الحدس، فايقن الجانب الذي يلي الزيادة يُمكن انتهائه الى غنى في اكثر احواله عن التعلّم و الفكرة.»

اقول: يريدُ بيان امكان وجود القوة القدسيّة، و تقريره ان للحدس و الفكر مراتب (٢)

١ - قوله: «و هذا خبطٌ يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح»، اما مخالفة المتن، فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن، و اما اشتماله على التناقض، فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً، ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب، فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الاوسط، و هو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدماً على الشعور بالاوسط.

و جوابه ان هيهنا شيئين: تصوّر النسبة المطلوبة، و التصديق بها، فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به، ثم اذا تمثّل الحد الاوسط يشعر به، و رُبما يكون مشعوراً به بوجه ما شعوراً تصويرياً ثم يصدق به، فالشعور المتأخّر هو الشعور التصديقي، و المتقدّم هو الشعور التصوري، فلا تناقض، م.

٢ - قوله: «ان للفكر و الحدس مراتب»، المراتب في التأدية الى المطلوب، بحسب الكيف و الكم؛ اما بحسب الكيف، فكسرعة التأدية و بطونها، هذا في الفكر ظاهر، فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدية من المبادئ، الى المطلوب، و رُبما يبطو، فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ يسير، و من فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ طويل.

و اما الحدس، فلما لم يكن فيه حركة ثابتة، فكيف يتصور فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطؤها؟ قال الشيخ في «الشفاء»: الحدس يتفاوت في الكم و الكيف، اما في الكم، فلان بعض الناس اكثر عدداً في حدس، و اما في الكيف، فلان بعضهم يكون في أسرع زمانٍ يحدس، و هذا يُمكن

في التأدية الى المطلوب، بحسب الكيف و الكَم، أما بحسب «الكيف»، فلسرعة التأدية و بطئها، و أما بحسب «الكَم»، فلكثرة عددها و قلتها، و الاوّل يكون في الفكرة اكثر، لاشمالها على الحركة، و الثاني يكون في الحدس اكثر، لتجرّده عن الحركة و لانّ الحدس أنّما يكون لقوّة من النفس.

و لتلك المراتب حدًّا؛ نقصان و كمال، و حدّ النقصان هو ان ينبت جميع افكار الشّخص عن مطالبه، و حدّ الكمال هو ان يحصل لشخص ما، ما يُمكن ان يحصل لنوعه من العلوم، بحسب الكَم دفعةً أو قريباً من ذلك، بحسب الكيف، على وجه يقينيّ يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي، و لما كان طرف النقصان مشاهدًا، فطرف الكمال ممكن الوجود، و ما في الكتاب ظاهرٌ.

قوله: «فان اشتبهت ان تزداد في الاستبصار، فاعلم! أنّك^(١) سبّين لك انّ المرّسم بالصورة المعقولة منّا، شيء غير جسم و لا في جسم، و اما المرّسم بالصورة التي قبلها،

توجيهه، فانّ اختلافه في الكيف، لما اعتبره بحسب زمان الحدس و الحادس، يصنع الظاهر، فيتصل بالعقل الفعّال، فيفيض منه عليه المبدء المرتّب. و لا شك أنّ هذه الامور، أنّما يقع في زمانٍ فقد يقصر هذا الزّمان و قد يطول.

و اما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف، بحسب زمان التأدية و هو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك؟ و لعلّ توجيهه انّ بعض النّاس رُبما يكفي في العلم بالمبادئ المركّبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه، و بعضهم يحتاج الى تفصيلها و اخطارها بالبال، و هذا يستدعى زمانًا، فيكون للاوّلين سرعة التأدى و للآخرين بطؤها، و الاولي أنّ الاختلاف في الكيف، يكون في الفكر اكثر من الثاني و هو الاختلاف في الكَم، لانّ الفكر حركةً و الحركة أنّما تختلف سرعةً و بطونًا، فالاختلاف في الكيف، ثابتٌ دائماً، فربما لا يتعدّد الفكر فلا يختلف بالعدد.

- فان قلت: الفكران، رُبما يتشابهان في السّعة و البطوء.

- قلنا: هذا مستبعدٌ لاختلاف الازهان و الثاني يكون في الحدس أكثر من الاوّل و هو الاختلاف في الكيف، لعدم سرعة التأدية و بطونها، و وجود العدد؛ أنّما عدم السّعة و البطوء، فلتجرّده عن الحركة، و اما وجود العدد، فلانّ الحدس يتعلّق بقوّة النفس و كلّما كان النفس اقوى كان حدسها

قوة في جسم او جسم».

اقول: يريدُ اثبات العقل الفعّال، و بيانُ كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية، و لما تقدّمت اشارة ما الى ذلك بانّه هو الذي يخرجُ النفوس من القوة الى الفعل، اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار، و لما كان المطلوب مبنياً على مُقدّمتين هما: انّ كُلّ ما ترتسمُ فيه صورةً معقولةً، فهو ليس بجسم و لا جسماني، و انّ كُلّ ما ترتسمُ فيه صورة محسوسة او متعلقة بها، فهو اّما جسمٌ و اّما قوّة في جسم، و لم يبيّنهما بعد، فذكرهما و اّحال بيانهما ما سيأتي، ثمّ شرعَ في تقرير الحجة^(١) و هو ان يُقال: ادراكُ الشّيء و وجود صورته في المدرك - على ما مرّ - و الذّهل عنه، مع اّمكان ملاحظته، هو عدمٌ ما لتلك الصّورة فيه، لا من كُلّ الوجوه، بل مع اّمكان وجودها، اى وقتٍ شاء و النسيان عدمٌ مطلقٌ لها فيه، فانّ الوجود معه اّما يتحصّل بتجشّم كسبٍ جديدٍ، كما كان في اوّل الامر، فهيهنا شىءٌ غير المدرك، حافظٌ للمدرك، تكونُ الصّورة حالة الذّهل موجودٌ فيه، و حالة النسيان غير موجودةٍ فيه، و اّلا فكان الذّهل و النسيان واحداً.

و اّما القوى الجسمانية، فقابله للقسمة الى جزئين: يكونُ احدهما مدركاً و الآخرُ حافظاً لكون الاجسام قابله للتجزئة، و اّما العاقلة، فلا تقبل الانقسام - لما سيأتي - فاذن يجبُ ان يكون شىءٌ غيرها بالذّات، ترتسمُ فيه المعقولات و يكون هو خزانة حافظه لها،

١ - قوله: «ثمّ شرعَ في تقرير الحجة»، للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلاث حالات: ادراك، و ذهل، و نسيان، فالادراك هو حصول الصّور المعقولة فى النفس، و النسيان زوال الصّور المعقولة من النفس، بحيث لا يُمكن ملاحظتها اّلا بتجشّم كسبٍ جديد، و فى حالة الذّهل لا شكّ أنّه يُمكن ملاحظة الصّورة من غير تجشّم كسبٍ جديدٍ، فتلك الصّورة اّما ان لا يكون حاصله للنفس اصلاً، فلا فرق بين الذّهل و النسيان، و اّما ان يكون حاصله للنفس بوجهٍ موجبٍ لحصولها، اّما فى النفس او غيرها، لا سبيل الى الاوّل و اّلا لكان الذّهل عين الادراك، اذ لا معنى لادراكها اّلا نفس حصولها، فيستحيل غفلتها مع حصولها، فيتعيّن ان يكون شىءٌ غير النفس، يرتسمُ فيه الصّورة المعقولة، و ليس جسماً او جسمانياً و لا نفساً، لانّ النفس فى المعقولات بالقوّة فى بعض الاوقات و اّما ان لا يلاحظ الصّورة المعقولة فى اى وقتٍ شاء، فلو كانت خزانة الصّورة هى النفس، لم يكن كذلك، فاذن هيهنا موجودٌ يرتسمُ فيه المعقولات بالفعل دائماً و هو العقل الفعّال، م.

وذلك الشيء لا يُمكن ان يكون جسماً أو جسمانياً، لامتناع ارتسام المعقولات فيهما، و لا يُمكن ان يكون نفساً لأنّ النفس من حيث هي نفس، لا تكون المعقولات مُرْتَسمةً فيها بالفعل، بل القوة، فاذن هيئتها موجودٌ مرتسمٌ بصورِ جميع المعقولات بالفعل، ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍ و لا بنفسٍ، وهو العقل الفعّال.

فقوله: «وانت تعلمُ انّ شعور القوّة بما تدركُهُ هو ارتسام صورته فيها.»
تذكّرُ لما ذكره من قبل.

وقوله: «وانّ الصّورة اذا كانت حاصلةً في القوّة، لم تغب عنها القوّة.»
اشارةً الى حالِ حصول الادراك بالفعل.

وقوله: «أرايت القوّة ان غابت عنها ثمّ عاودتها و التفتت اليها، هل يكونُ قد حدث هناكَ غير تمثّلها فيها.»
بيانُ لكون الذّهول مشتتلاً على زوالِ ما، فانّ المُعاودة الى الادراك، تقتضى تجدداً ما لتلك الصّورة.

وقوله: «فيجبُ اذن، ان تكون الصّورة المغيبة عنها، قد زالت عن القوّة المُدركة زوالاً ما.»
نتيجةٌ لذلك.

وقوله: «وامّا في القوّة الوهميّة^(١) التي في الحيوان، فقد يجوزُ ان يقع هذا الزّوال

١ - قوله: «وامّا في القوّة الوهميّة»، لا دخل له في الاستدلال و ان قرّره الشارحان في مقدّماته، بل هو جوابٌ لسؤالٍ فأنه يُمكن ان يُقال: كما انّ للعقل بالنسبة الى المعقولات ثلاث أحوال، كذلك للحسّ و الوهم بالقياس الى المُتخيّلات و ما يتّصلُ بها الاحوال الثّلاث، حتّى انّ ادراكها حصولها عند الحسّ و الوهم، و نسيانها زوالها عن الحسّ و الوهم و عن خزانتها، و

على وجهين؛ احدهما ان يزول عنها و عن قوّة أخرى، ان كانت كالخزانة لها، و الثاني ان يزول عنها و ينحفظ في قوّة أخرى هي لها كالخزانة و في الوجه الاوّل، لا تعود للوهم، ألا يتجسّم كسبٍ جديدٍ، و في الوجه الثاني، قد يعود و يلوح له بمطالعة الخزانة و الالتفات اليها من غير تجسّم كسبٍ جديدٍ و مثلُ هذا قد يُمكنُ في الصّورة الخياليّة المُستحفظة في قوّة جسمانيّة فيجوزُ ان يكون الخزن لها منّا في عضوٍ او في قوّة عضوٍ و الذّهُولُ عنها لقوّة في عضوٍ آخر، لاحتمال اجسامنا، و قوَى اجسامنا للتجزّي.»

اشارة الى ما قرّرنا من امر القوَى الجسمانيّة.

و قوله : و لعلّه لا يجوزُ فيما ليس جسمانياً، بل نقول: انا نحنُ نجدُ في المعقولات نظيرُ هاتين الحالتين، اعنى فيما يذهلُ عنه ثمّ يستعاد، لكنّ الجوهر المُرتسم بالمعقولات، كما تبين لك غيرُ جسمانيٍ و لا منقسم، فليس فيه شيءٌ كالمتصرّف و شيءٌ كالخزانة، و لا يصلحُ ان يكون هو كالمتصرّف و شيءٌ من الجسم و قوَاهُ كالخزانة، لانّ المعقولات لا ترتسمُ في جسمٍ.»

ذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة، فكما انّ للوهم و هو قوّة مدرّكة في الجسم، خزانة في الجسم بها يتحقّق الاحوال الثلاث، فلم لا يجوزُ ان يكون للعقل و هو قوّة مدرّكة في النّفس خزانة في النّفس ايضاً، حتّى لا يحتاج الى اثبات موجودٍ آخر، مباينٍ لجوهر النّفس.

و حاصل الجواب انّ الجسم يقبل التجزّي، فيمكن ان يكون الادراك في جزءٍ و الخزن في جزءٍ آخر، بخلاف النّفس فاذا حصل منها صورة، فليس ذلك الا حصولاً عنه المدرك و هو الادراك و اما في الجسم، فالحصولُ في الخزانة، ليس حصولاً عند القوّة المدركة.

- فان قلت: فالصّورة التي في الخزانة، ان حصلت عند المدركة، لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة، فان انتقال الصّور و الاعراض محالٌ، بل بأن يحدث مثل تلك الصّورة المخزونة عند المدركة، و حصول مثل الصّورة عند المدركة، ليس من الخزانة، بل من امرٍ مباينٍ، فهب انّ النّفس اذا عادت بعد الذّهُول الى الصّورة المُرتسمة في العقل الفعّال، يُفِيضُ مثلها الى النّفس، لكن لم قلّم انّ فيضانها منه؟ و لم يجوز ان يكون من امرٍ مباينٍ كما في الخزانة.

- فنقول: لعلّهم لم يخيّلوا ذلك، لكن لما لم يشكّ في أنّ الجوهر العقلي، من شأنه افاضة المعقولات، اقتصروا عليه، حتّى لا يلزمهم اثبات ما لم يدلّ البرهان عليه، م.

إشارة إلى حالِ القوّة العاقلة و احتياجها إلى حافظٍ.

و قوله: «بقى ان ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرٍ نافية الصّور المعقولة بالذّات.»
نتيجة ذلك، و اثبات الجوهر المفارق، و اراد بالخروج عن جوهرنا مُباينته لذواتنا
بالذّات، و أمّا قال: «عن جوهرنا»، و لم يقل عن جسمنا، و لأنّ الخارج عن جسمٍ لا
يكون مفارقاً.^(١)

قوله: «أذهو جوهرٌ عقليّ بالفعل.»

إشارة إلى أنّ ارتسام المعقولات بالفعل، فيه أمّا كان لأنّه جوهرٌ عقليّ بالفعل، لأنّ
الجسم، لم يُمكن ان ترسم فيها، لأنّه جوهرٌ غيرٌ عقليّ، و النّفس لم يُمكن ان يرسم فيها،
لأنّها جوهرٌ عقليّ لا بالفعل، بل بالقوّة.

و قوله: «إذا وقع بين نفوسنا و بينه اتّصالٍ^(٢) ما، ارتسم فيها الصّور العقليّة الخاصّة
بذلك الاستعداد الخاصّ لاحكام خاصّة.»

إشارة إلى تخصيص بعض الصّور المُرسمة فيه بان تصير النّفس مدركة لها، دون

١ - قوله: «لأنّ الخارج عن الجسم، لا يكون مفارقاً»، أي الخارج عن الجسم، لا يلزم أن يكون
عقلاً مفارقاً لجواز ان يكون نفساً، و أمّا الخارج عن جوهرنا و هو النّفس فيجب ان يكون عقلاً، م.

٢ - قوله: «إذا وقع بين نفوسنا و بينه اتّصال»، لما اثبت موجوداً قد ارتسم فيه المعقولات، اراد
بيان كيفية حصول الاحوال الثلاثة للنّفس، بالقياس اليه بالادراك، بحسب الاتّصال بينه و بين
النّفس، و لما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه، فادراك النّفس بعضها منه دون بعض، لاستعداد
خاصٍ لها بالنسبة اليه، و ذهلها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شيءٍ آخر؛ أمّا إلى
البدن، أو إلى صورةٍ أخرى، كما أنّ المرأة إذا حوذى بها شيءٌ، يظهر فيها صورته، و إذا حوذى بها
شيءٍ آخر، زالت الصّورة الاولى.

و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتّصال، لا بسبب زوال الصّورة المعقولة عن العقل الفعّال، كما في
الخرزانه، م.

سانرها، و الاحكامُ الخاصّة هي عللُ الاستعدادات الخاصّة من الادراكات الجزئية السابقة المُعدّة لادراك الكليات، او الادراكات الكلية المناسبة المتأديّة الى المُدرَك الكلي.

و قوله: قوله: «و اذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني، او الى صورةٍ أُخرى، انمحي المتمثلُ الذي كان اولاً، كأن المرأة التي كانت يُحاذي بها، جانب القدس، قد عرض بها عنه الى جانب الحسّ او الى شيءٍ آخر من الأمور القدسيّة.»
اشارة الى حالة الذّهول و سببه، و تمثّل بالمرأة، لآنها في الجسمانيّات اشبهُ شيءٍ بالنفس المُستفيضة عن المجرّدات.

و قوله: «و هذا أنّما يكونُ ايضاً اذا اكتسبت ملكة الاتّصال.»
اشارة الى السبب الذي به تختلفُ حالتا؛ الذّهول و التّسيان، و ذلك لانّ التّسيان في القوى الجسمانيّة أنّما كان لزوال الصّورة عن المُحافظة و هيئها لا يُمكن ان يزول شيءٌ من العقل الفعّال، فسببُ الاختلاف هيئها، انّ الذّهول أنّما يكونُ مع كون النفس ذات هيئَةٍ تمكّنُ بها من الاتّصال بالعقل الفعّال، في مشاهدَةٍ ما، اخصّص بها من المعقولات المرّتسمه فيه، و تلك الهيئَةُ هي ملكة الاتّصال. و التّسيان زوال تلك الملكة عنها.
و اعتراضاتُ الفاضل الشارح، مكرّرةٌ قد سبقت الاشارة و الى اجوبتها الآ؟
قوله: هذا الكلام، دلّ على وجود سببٍ يفيضُ العلوم على النفس^(١) و لم يدلّ على

١ - قوله: «الآ قوله هذا الكلام، دلّ على وجود سببٍ يفيضُ العلوم على النفس»، ذكر الامام: أنّ حاصل الحجّة انّ الانسان يصيرُ عالماً بعد ما لم يكن، فلا بُدّ له من سببٍ و ذلك السببُ يجبُ ان يكون عقلاً، و هذا بالحقيقة حجّةٌ أُخرى، اشار الشيخ اليها في «الشفاء» لا حاصل تلك الحجّة. ثمّ اعترض عليه بأنّه لا شكّ أنّ كلّ ما حدث بعد ان لم يكن لا بُدّ له من سببٍ، لكن أنّما يلزم ان يكون عقلاً، لو كان مجرداً، و عالماً فلا بُدّ من اثبات هاتين المقدّمتين، اجاب الشارح بأنّ الحجّة دلّت على أنّه محلّ الصّورة العقلية، فيلزم ان يكون مجرداً، و سيأتي البرهان على أنّ كلّ مجرد عاقل، و ايضاً الجاهلُ يمتنع ان يفيض العلوم، بخلاف غير الملون، فأنّه يُمكن ان يوجد الالوان.

كون ذلك السبب مجرداً عالمياً، فإن كل مؤثر فى شىء لا يجب ان يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل الفعّال ايضاً، الذى هو عندهم علّة لحدوث الالوان و الصّور و المقادير مع عدم اتّصافه بها.

و الجواب عنه انّ الحجّة المذكورة، دلّت على تجريدِهِ و سيأتى البرهان على انّ كلّ مُجرّد عاقلٍ على انّ ملاحظة النّفس للمعقولات، بعد الذّهول عنها مُشاهدة اياها دليلٌ على كونها موجودةٌ بالفعل، فيما هو حافظٌ لها.

* اشارة *

«هذا الاتّصال علّته قوّة بعيدةٌ هي العقل الهيولانى، و قوّة كاسبةٌ هي العقل بالملكة، و قوّة تامّة الاستعداد لها ان تقبل بالنّفس الى جهة الاشراق، متى شئت بملكةٍ متمكّنةٍ و هي المُسمّاة بالعقل بالفعل.»

اقول: لما ظهر انّ العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النّفس، هي العقل الفعّال، و العلة القابلية، هي النّفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتّصال به، اراد ان يُشير الى العلة الموجودة لهذه الملكة فى النّفس التى هي استعدادها لقبول تلك الصّور و لا شك انّ الاستعداد، انما يحدث شيئاً حتّى يتمّ، فاذن ينبغى ان يكون علّته ايضاً حادثةً كذلك بازائيه و قد مرّ ذكر قوى النّفس المترتبة المتجدّدة التى هي «العقل الهيولانى»، و «العقل بالملكة»، و «العقل بالفعل».

فاشار هيهنا الى انّ العلة البعيدة، هي الاولى منها و هي الاستعداد لعامّ الانسانى، و المتوسطة هي الثانية و هي كاسبة الاتّصال، لاشتمالها على العالم بالمعقولات الاولى التى هي مبادئ المعقولات الثانية، و القريبة هي الثالثة و هي المُقتضية للملكة المذكورة، و انما يتمّ الاستعدادُ بها و بمشيئة النّفس اللتين يجبُ حصول الصّورة معهما.

اقول: و هذا يدلّ على انّ العقل بالملكة، متوسطة بين العقل الهيولانى و العقل بالفعل، لا بين الحدس و القوّة القدسيّة.

و قوله: على انّ ملاحظة النّفس للمعقولات الى آخره، تكرارٌ لدلالة الحجّة على أنّه محال المعقولات، و أنّه مستدرِكٌ لا طائل تحته، م.

* اشارة *

« كثرةُ تصرّفاتِ النَّفسِ في الخيالاتِ الحسيّةِ، و في المثلِ المعنويّةِ اللَّتينِ في المصوِّرةِ و الذّاكرةِ باستخدامِ القوّةِ الوهميّةِ و المفكّرةِ، تكسبُ للنفسِ استعداداً نحو قبولِ مجرداتِها عن الجوهرِ المُفارقِ لمناسبيّةٍ ما بينهما، تحقّقُ ذلكَ مُشاهدةً الحالِ و و تأملِها و هذهِ التّصرّفاتُ هي المُخصّصاتُ للاستعدادِ التّامِّ لصورَةِ صورةٍ و قد يُفيدُ هذا التّخصيصُ معنًى عقلياً لمعنى عقلي.»

اقول: لما ذكر حصول الاتّصال للعقل للفعال في الفصل الماضي، على سبيل الاجمال، فاراد ان يعيّن و يُفصّل كفيّة حصوله في هذا الفصل، و هو على وجهين:

احدهما ان تكثُرُ تصرّف النَّفسِ و الخيالاتِ الحسيّةِ، كخيالِ زيدٍ و عمروٍ و في المثلِ المعنويّةِ، كمثلِ هذه الصّدّاقةِ و تلكِ الصّدّاقةِ اللَّتينِ في المصوِّرةِ و الذّاكرةِ، لا على ان تدركُها النَّفسُ و تتصرّفُ فيها بذاتها، و ان النَّفسَ لا تدركُ الجزئياتِ و لا تتصرّفُ فيها بانفِرادِها، بل باستخدامِ القوّةِ الوهميّةِ المُدرّكةِ للجزئياتِ بذاتها المُستخدمةِ للقوّةِ المفكّرةِ المُتصرّفةِ فيها بذاتها في المثلِ، و باستخدامِ الحسِّ المُشترَكِ مع ذلكِ في الخيالاتِ، فتكتسبُ النَّفسُ بتلكِ التّصرّفاتِ، اعنى التّفكّرِ في الاشخاصِ الجزئيةِ استعداداً نحو قبولِ صورةِ الانسانِ و صورَةِ الصّدّاقةِ المُجرّدتينِ عن العوارضِ الماديّةِ على الوجهِ المذكورِ قبولاً عن العقلِ للفعالِ المُنتقشِ بهما لمناسبةٍ ما بين كُلِّ كِلَيٍّ و جزئياته، تحقّقاً ذلكَ، مُشاهدةً الحالِ و تأملِها.

فانّا اذا احسنا بالجزئياتِ تصوّرنا الكليّاتِ و هذهِ التّصرّفاتُ في الجزئياتِ، هي المُخصّصاتُ للاستعدادِ التّامِّ لحصولِ صورةٍ صورةٍ من الكليّاتِ المُشتملةِ على تلكِ الجزئياتِ، لانّ تلكِ الصّورِ، لا تنتقلُ عن الجزئياتِ الى النَّفسِ، بل ترتسمُ فيها عن العقلِ للفعالِ.

و الوجهُ الثّاني، ان يُفيدَ هذا التّخصيصُ، معنًى عقلياً، كاجزاءِ الحدِّ و الرّسمِ، و كتصوّرِ الملزومِ، و ما يشبهُ ذلكَ لمعنى عقلياً، كتصوّرِ المحدودِ و المرسومِ و اللازمِ، و هذهِ حالِ التّصوّراتِ المُستفادةِ و التّصديقاتِ على قياسِها، و اعتراضاتُ الفاضلِ الشارحِ على ذلكِ، لما كانت ظاهرةً الفسادِ عند التّأمّلِ فيها، اعرضنا عنها مخافةً الاطنابِ.

* اشارة *

«ان اشتھيت الآن ان يتّضح لك انّ المعنى المعقول، لا يرتسم في منقسمٍ ولا في ذى وضعٍ فاسمع!»

اقول: يُريدُ بيان انّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ و بالجملة كُلّ جوهرٍ عاقلٍ، فهو ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ و بالجملة ليس بذى وضعٍ.

قال الفاضل الشارح: ايرادُ هذه المسئلة^(١)، كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى ألا أنه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على انّ النفس الانسانية ليست جسماً و لا جسمانيةً احتاج الى بيان ذلك، فاكتفى هيئنا ببرهانٍ واحدٍ ذلك، و ذكر سائر البراهين في النمط المذكور. و **اقول:** أنه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس و كمالاتها، فبين أولاً أنّها جوهرٌ مفارق الوجود عن الاجسام و الجسمانيات، ثم اثبت لها كمالاتٌ تصدرُ عنها لذاتها من غيرِ توسطِ آله، و كمالاتٌ تصدرُ عنها بتوسطِ آلاتٍ و اراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها، بعد التجرد عن البدن، فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية و لم يتعرض لبيان

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، ايراد هذه المسألة»، قال الامام: هذا البحث أنست بنمط التجريد، لأنه يبحث عن النفس ألا أنه لما اثبت انّ العقل خزانة للنفس، و كان ذلك موقوفاً على ان النفس ليس بجسمٍ و لا جسماني، ذكر دليلاً على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد، تخلصاً للمتعلم عن ورطة الحيرة، فليس هذا البحث هيئنا مقصوداً بالذات، بل بالعرض.

قال الشارح: نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسميّة، بل لبيان احوال النفس بعد تجرّدها عن البدن، و هذا البحث مقصودٌ بالذات هيئنا، لانّ الكلام هيئنا في النفس الارضية و السماوية و أنّما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي، لانّهم يبحثون عن الاجسام أنّها ذوات النفس بهذه الصفة، لكن قوله: فبين أنّها جوهرٌ مفارق الوجود عن الاجسام و الجسمانيات فيه ما فيه، لأنه لم يبين أولاً أنّها شيءٌ مغايرٌ للبدن، و أمّا مفارقتها عن الجسميّة، فأمّا ذكر هيئنا، نعم قد اثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتيةٌ كالتعقلات، و كمالات آليّةٌ كالاحساسات، و يبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها، لكن باعتبار بقائها و زوالها بعد المفارقة من البدن، و البحث هيئنا عن وجودها للنفس، و البحث عن الكمالات مشتركٌ بين النّمطين و لكن باعتبارين م.

امتناع كونها جسماً او جسمانيةً، بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها، و الكمالات البدئية الزائلة عنها، بزوال البدن، فوقع اشتراك التمتين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصدٍ، على ما يتضح في موضعه، و لم يورد - كما ذكره الشارح ههنا - شيئاً مما يجب ان يبين هناك.

قوله: «انك تعلم ان الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسماً في الوضع، و ذلك اذا لم يكن كثرتها كثرةً، ما ينقسم في الوضع، كاجزاء البلقة، لكن الشيء المنقسم الى كثرةٍ مختلفة الوضع، لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم.»
 اشارة الى تمهيد اصل كلي^(١) و هو ان الحال، قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل، و قد يكون بحيث يقتضى، و الاوّل هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، كالسواد المنقسم الى جنسه و فصله، و كاشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً، كالسواد و الحركة - مثلاً - فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين، انقسام المحل الى جزء اسود، غير متحرك و الى جزء متحرك غير اسود.

و الثاني، هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة، فانه تنقسم الى عرضين متباينين في المحل و الوضع و اشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله: الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة، الى قوله: كاجزاء البلقة، و المحل ايضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال و قد يكون بحيث يقتضى.

و الاوّل هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع، كالجسم المنقسم الى جنسه و فصله او الى مادته و صورته، و المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، و لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل، بل من حيث لحوق طبيعته اخرى به،

١ - ف. ٨: «اشارة الى تمهيد اصل كلي»، حاصله ان الحال، ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لزم من انقسامه انقسام المحل و الالفلا، و المحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لا يلزم من انقسامه انقسام الحال و ان انقسم اليها، فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته، او من حيث حالة اخرى، فان كان من حيث ذاته و هي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة و الالفلا م.

كالخطِّ فَإِنَّ النَّقْطَةَ لَا تَنْقَسِمُ لِأَنَّهَا لَا تَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُتَنَاهٍِ، وَكَالسَّطْحِ، فَإِنَّ الشَّكْلَ لَا يَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذُو نَهَائِيَّةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ أَكْثَرَ، وَكَالْجِسْمِ، فَإِنَّ الْمُحَاذَاةَ الَّتِي هِيَ مِنْ الْإِضَافَاتِ - مَثَلًا - لَا تَحُلُّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ وَجُودِهِ آخَرَ، عَلَى وَضْعِ مَا مِنْهُ، وَكَالْأَجْزَاءِ، فَإِنَّ الْوَاحِدَةَ لَا تَحُلُّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ أَجْزَاءٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَجْمُوعٌ. وَالثَّانِي، هُوَ الْمَحَلُّ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْقَابِلُ لِلْقِسْمَةِ، كَالْجِسْمِ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ السَّوَادُ أَوْ الْحَرَكَةُ أَوْ الْمَقْدَارُ، وَأَشَارَ الشَّيْخُ إِلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ بِقَوْلِهِ: «لَكِنَّ الشَّيْءَ الْمُتَقَسِّمَ إِلَى كَثْرَةٍ مُخْتَلِفَةِ الْوَضْعِ، لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَارَنُ شَيْءٌ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ، وَأَمَّا أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّ الْحَالَ هُنَاكَ لَا يُقَارَنُ الْمَحَلُّ الْمُنْقَسِمَ - مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الْمَحَلُّ - مُقَارِنَتُهُ آيَاةُ هَذِهِ الْمُقَارِنَةِ، بَلْ أَمَّا يَقَعُ عَلَيْهِمَا اسْمُ الْمُقَارِنَةِ، لَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

قوله: «و في المعقولات معانٍ غيرٍ منقسمةٍ لا محالة و الّا لكانت المعقولات، أنما تلتئم من مبادٍ لها غيرٍ متناهيةٍ بالفعل و مع ذلك فإنه لأبَدٌ في كثرةٍ متناهيةٍ أو غير متناهيةٍ من واحدٍ بالفعل، و اذا كان في المعقولات ما هو واحدٌ بالفعل و يعقل من حيث هو واحدٌ، فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم، فاذن لا يرتسمُ فيما ينقسمُ في الوضع و كُلُّ جسمٍ و كُلُّ قوَّةٍ في الجسم، منقسمٌ.»

اقول: لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور، شرع في تقرير الحجّة^(١) و هو ان في

١ - قوله: «شرع في تقرير الحجّة»، تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات، ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، لانه لو كان كل معقول منقسماً الى اجزاء متباينة في الوضع، فاما ان يكون منقسماً بالفعل، او بالقوة، فان كان منقسماً بالفعل، كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع، حاصلة في العقل بالضرورة، و الحاصل في العقل، معقول فيكون ايضاً مركباً من اجزاء متباينة في الوضع، فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل و انه محال.

و على تقدير الجواز، فهو مشتمل على المطلوب، لان كل جملة متناهية او غير متناهية، فالواحد موجود فيها بالفعل و الواحد من حيث انه واحد، غير منقسم الى اجزاء، فضلاً عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع، و ان كان منقسماً بالقوة، فهو محال على ما سيأتي و مع ذلك فالمطلوب

المعقولات معانٍ غيرٍ منقسمٍ و اَلَّا للزَمَ منه محالٌ و هو التثامذ كُلِّ معقولٍ من اجزاءٍ غيرٍ متناهيةٍ بالفعل، سواءً كانت مُتشابهةً او غير متشابهة، و اَمَّا قَيِّد بالفعل، لانَّ الشَّيءَ الَّذِي يَكُونُ له اجزاءٌ غيرٍ متناهيةٍ بالقوَّة كالجسم، اَمَّا يَكُونُ واحداً بالفعل فيكونُ هو معنى غيرٍ منقسمٍ من حيث هو واحدٌ و هو المطلوب، مع انَّ هذا الاحتمال في المعقولات، غيرٍ ممكنٍ على سيأتى و مع لزوم المحال المذكور، فالمطلوبُ حاصلٌ لانَّ كُلَّ كثرةٍ بالفعل، سواءً كانت متناهيةً او غير متناهيةٍ، فالواحدُ بالفعل موجودٌ فيه و ذلك لانَّ الكثرة عبارةٌ عن الآحاد، فاذا ثبت انَّ في المعقولات ما هو واحدٌ، فاذا عقل من حيث هو واحدٌ، فأنما عقل من حيث لا ينقسم، و معنى اَنَّهُ عَقِلَ، اَنَّهُ ارتسمَ في جوهرٍ يدركُهُ.

و هذا الارتسام في ذلك الجوهر، لا يكونُ من حيث لحوق طبيعةٍ أُخرى به، لآَنَّهُ اَمَّا يدركُهُ بذاته، ثم ان كان ذلك الجوهر ممَّا ينقسمُ، و جبَّ من انقسامه انقسام المعنى المعقول، من حيث هو واحدٌ، و هو محالٌ، فاذا المعقول الواحدُ يستحيلُ ان يرتسمَ فيما ينقسمُ في الوضع، و كُلِّ جسمٍ و كُلِّ قوَّةٍ حالةً في جسمٍ منقسمٍ، فاذا محلُّ المعقول الواحد، ليس بجسمٍ و لا بقوَّةٍ جسمانيةٍ، و محلُّ المعقول الواحد، هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ^(١)، فاذا ليست النَّفس الانسانيةُ و كُلُّ ما من شأنه ان يعقلَ، بجسمٍ

حاصلٌ، لانَّ المنقسم بالقوَّة واحدٌ بالفعل فيكون من حيث اَنَّهُ واحد، منقسمٌ الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، ففي المعقولات ما هو غير منقسمٍ الى اجزاءٍ متناهيةٍ الوضع، فيكون محل تلك الصُّورة العقلية و هو النَّفس لا ينقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، و كُلِّ جسمٍ، اوّل قوَّة جسمانيةٍ ينقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، ينتج انَّ النَّفس ليس بجسمٍ و لا قوَّة جسمانيةٍ و هو المطلوب، لكن الشيخ جعل اللزَمَ اشتمال المعقولات على اجزاءٍ غير متناهيةٍ بالفعل، فقَيِّد الفعل لاجراء المنقسم بالقوَّة فآَنَّهُ سَبَّبِيَّة.

و اَمَّا قَيِّد الجسمانية بالقوَّة، لآَنَّهُ ليس كُلُّ جسمٍ منقسمٌ الى الاجزاء، فلا يتمشى الدَّلالة في جميع الجسمانيات، لكن من الظَّاهر اَنَّ النَّفس ليست جسمانية، فآَنَّا نعلم بالضرورة قيامها بالذَّات، م.

١ - قوله: «و محلُّ المعقول الواحد هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ»، اى لانَّ النَّفس تحكُم ببعض المعقولات على بعض، و الحاكمُ بين الاشياء لا يَبْدُ ان يعقلها. لكن هذه المُقدِّمة لا حاجة اليها اصلاً، اَمَّا اوَّلاً فلانَّ الكلام في معقولات النَّفس، و اَمَّا ثانياً فلآَنَّهُ يكفي في الاستدلال

ولا جسمانيّ، والفاظ الكتاب ظاهرة.

وَأَمَّا قَيْدُ قَوْلِهِ: «فَإِنَّ، لَا يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ»، بِالْوَضْعِ احْتِرَازًا مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ لِأَنَّ الْوَضْعَ، فَإِنَّهُ لَا يَقْتَضِي انْقِسَامَ الْحَالِّ - كَمَا مَرَّ - وَالْجَوْهَرُ الْعَاقِلُ، يَجُوزُ أَنْ يَنْقَسِمَ ذَلِكَ الْانْقِسَامَ، كَانْقِسَامِ النَّفْسِ إِلَى جِنْسِهَا وَفَصْلِهَا.

وَأَعْلَمُ، أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ^(١)، فَلَا يَحْتَمَلُ أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى مَخْتَلَفَاتٍ، لِأَنَّ

التعرض لواحدٍ من المعقولات.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْخَ أَطْلَقَ قَوْلَهُ: بَعْضُ الْمَعْقُولَاتِ غَيْرُ مَنْقَسِمٍ وَلَمْ يَرِدْ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ مَنْقَسِمٍ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ عَدَمُ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ وَلَوْ أُثْبِتَ لَمْ يَوْجِبْ عَدَمَ انْقِسَامِ مَحَلِّهَا، إِذْ لَوْ وَجِبَ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ مَجْرَدًا، بَلِ الْمُرَادُ عَدَمُ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجِزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَيْهَا، وَلا مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، بِمَجْرَدِهِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ عَدَمَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْوَضْعِيَّةِ - كَمَا فَسَّرْنَا - وَهَذَا اسْتَنْتَجَ أَنَّهُ يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ بِالْوَضْعِ.

- وَلَوْ قِيلَ: الْمُرَادُ الْاسْتِدْلَالُ لِعَدَمِ انْقِسَامِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ مُطْلَقًا، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ مُطْلَقًا، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ.

- قُلْنَا: الْلازِمُ لَيْسَ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقًا، فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقًا انْقِسَامَ الْحَالِّ، بَلِ الْلازِمُ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ الْوَضْعِ وَيَكْفِي فِيهِ عَدَمُ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ الْوَضْعِ، لِأَنَّ انْقِسَامَ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ، مُتَبَايِنَةٍ الْوَضْعِ، يُوجِبُ انْقِسَامَ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ الْوَضْعِ، فَفِي الْاسْتِدْلَالِ بِعَدَمِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ، زِيَادَةٌ مُسْتَدْرَكَةٌ.

١ - قَوْلُهُ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا لَيْسَ بِمَنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ»، أورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين، فحملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسمًا بالقوة، لأن ما ليس بمنقسم بالفعل، لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات، وذلك ظاهر، فهو لا ينقسم إلا إلى المتشابهات، أما انقسام الشخصي إلى الأجزاء، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان.

وَأَقُولُ: الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي غَيْرُ آتٍ، لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ انْقِسَامَ الْكُلِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ، فَكَيْفَ يَحْتَمَلُ قِسْمَةَ الْكُلِّيِّ إِلَى الْجِزْئِيَّاتِ، عَلَى أَنَّ الْأَقْسَامَ فِي الْانْقِسَامِ إِلَى الْأَنْوَاعِ مَخْتَلِفَةٌ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْمُتَشَابِهَاتِ.

اختلاف الاجزاء الموجودة في الكلّ، يقتضى انقسام الكلّ بالفعل، وقد فرض غير منقسمٍ بالفعل، لكنّه يحتمل ان ينقسم الى مُتشابهات وان لم يكن الّا في الوهم وذلك كالجسم الّذى هو شخصٌ الى اجزاءٍ غيرٍ متناهيةٍ بالقوّة، او كالجسم الّذى هو جنسٌ الى انواعٍ غيرٍ متناهيةٍ بالقوّة، والمعنى المعقول، ان كان كذلك، فلا يمتنع ان يحلّ في جسمٍ غير منقسمٍ بالفعل، و ينقسم انقسام ذلك الجسم، الى اجزائه، او الى جزئياته.

فلذلك، اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مُشتملين على بيان هذين الاحتمالين، و تحقيق الحقّ فيهما.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّك تقول: قد يجوزُ ان يقع للصورة العقلية الوحداية قسمةً وهميةً الى اجزاءٍ متشابهةٍ فاسمع!»

اقول: الوهمُ هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين، و هو ان يكون الصورة العقلية الواحدة، قابلةً للقسمة الوهمية الى اجزاءٍ متشابهةٍ كالجسم الواحد، و حينئذٍ يُمكن ان يكون حالةً في جسمٍ واحدٍ، فينقسمه بانقسامه، و التنبيةُ تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال. (١)

- لا يقال: ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع و هي متشابهةٌ في الطبيعة الجنسية.

- لانا نقول: هذا الانقسام، جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف، و انقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف، فلا يكون مقابلاً له، و الاولى ان يحمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول، و السؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام، و ترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال: لو لم يكن بعضُ المعقولات غير منقسمٍ، لكان جميع المعقولات منقسماً الى اجزاءٍ غير متناهيةٍ بالفعل، و أنّه محالٌ، و الّا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى و مع ذلك فهو مشتملٌ على المطلوب، فكان سائلاً يقول: لا نسلمُ الملازمة و لم لا يجوزُ ان يكون المعقول منقسماً بالقوّة و يكون حالاً في المنقسم بالقوّة كالجسم، و بعد الجواب يُعارض بانقسام الصورة المعقولة، فيجيبُ بأنّه غير الانقسام الّذى نحن بصددِهِ، م.

١ - قوله: «تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال» و تقريره انّ المعقول الواحد، اذا انقسم بقسمين: فلا

يخلو أما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل، او لا، و الاول باطل لأنه لو كان شرطاً، لكان حصول القسمين في العقل، مغايراً لحصول ذلك المعقول في العقل، ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط، فلا بد ان يكون في المعقول امرٌ زائدٌ على القسمين، فإنه لو لم يكن فيه زائدٌ عليهما، لكان حصولهما نفس حصوله، فذلك الزائد ليس هو جزء آخرٌ لأننا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط، بل عارضاً من مقدارٍ او عددٍ وحينئذٍ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً ماهيةً بذلك العارض، كان حصوله حصول القسمين، فوجب ان يكون متعلقاً ماهيةً به مقتضياً له، ليكون مخالفاً للقسمين، لان مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يختلف و قد فرضنا هُما متشابهين و مشابهتين له، هذا خلف.

و الثاني ايضاً باطل، و الّا لكان الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة، و من مقدارٍ يقبل القسمة و يلزم من امكان القسمة امكان الجمع، و التفريق، الجمع قبل الاتقسام، و التفريق بعده، و من عروض الزيادة و النقصان، لا فرق اقل من ذلك المقدار بلاغاً، فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت مشابهة و مشابهة لها في تمام الماهية و كل من الاقسام حاصل في العقل، كالكل، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحدٍ من تلك الاقسام و لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل، فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة، فقد عرض للصورة العقلية زيادة و نقصان، فيكون الصورة العقلية ملاسمة لعوارض مادية و قد ثبت تجردها عنها، هذا خلف.

و قول الشارح في القسم الاول: و حينئذٍ لا يكون كل واحدٍ منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، و في الثاني: بل كان بانفراده معقولاً، ايضاً كالاصل، غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطاً في معقولة ذلك المعقول و يكون كل واحدٍ معقولاً بانفراده و انما يكون الشرط مفقوداً، لو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولة كل شيء و ليس هو المفروض، بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم، و كذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطاً و لا يكون كل واحدٍ بانفراده معقولاً و الحق ان يحذف ذلك، اذ ليس له في الاستدلال مدخل، و لاله في متن الكتاب أثر.

ثم في هذا الدليل نظرٌ من وجهين: أحدهما ان القسم الاول مستدرک لأنه يكفي ان يقال: لو كانت الصورة تنقسم بالقوة، لم تكن مجردة عن اللواحق المادية، هذا خلف، فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك ايضاً.

و تقريره: انّ المعقول الواحد، اذا انقسم الى قسمين مُتشابهين و يجب ان يكونا مُتشابهين للمجموع ايضاً، فلا يخلو اما ان يكون كون كُلّ واحدٍ من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول و حينئذٍ لا يكونه كُلّ واحدٍ منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، او لا يكون كذلك، بل كان كُلّ واحدٍ من القسمين بانفراده معقولاً ايضاً كالاصل. اما القسم الاول، فباطلٌ من ثلاثة اوجه: الاول، انّ كُلّ واحدٍ من القسمين على ذلك التقدير، يكون مُبايناً للكُلِّ مباينة الشرط للمشروط، و يلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شىء ليس هو اياهما، بل انما يكون المجتمع متعلقاً ماهيةً بزيادة في المقدار او العدد، كشكلٍ ما، او عددٍ بخلاف القسمين، فلا يكون القسمان جزئيةً من حيث ماهيته المذتباهة لهما، هذا خلفٌ.

الثاني، انّ المعقول الذى شرط كونه معقولاً، هو حصولُ جزئين له، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحداً غير منقسم، هذا خلفٌ.
و الثالث، انه قبل وقوع القسمة فيه، لا يكون الجزئان حاصلين، فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا، فلا يكون معقولاً و قد فرضناه معقولاً، هذا خلفٌ.
و الشيخ اشار الى القسم الاول، بقوله: «انه ان كان كُلّ واحدٍ من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر فى استتمام التصور العقلي».

و اشار الى الوجه الاول بقوله: «فهما مُباينان له مباينة الشرط للمشروط».
و اشار الى الوجه الثانى بقوله: «و ايضاً فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين، هما جزئاه منقسماً».

الثاني، ان اريد بقوله: يلزم ان يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام و المقدار و الوضع، انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات، فلا نسلم، بل الصورة العقلية، لما كانت قائمةً بالنفس التى هى جسمٌ مادى، يعرض لها هذه العوارض، ما يعرض للحال، المقدار الذى هو للمحلّ و الانقسام العارض له، و ان اريد انه يلزم ان يكون معروضةً لها بواسطة عروضا لمحلها، فمسلّم، لكن لا نسلم ان الصورة المعقولة، مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذى ثبت انها مجردة عن موادّ جزئياتها المحسوسة و عن عوارضها، و اما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية، فلا، م.

و أشارَ الى الوجه الثالث بقوله: «و ايضاً فإنه قبل وقوع القسمة، يكون فاقداً للشَّرط فلم يكن معقولاً.»

و أما القسمُ الثاني، و هو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليتيه، بل يكونُ هو بنفسه معقولاً، و كُلُّ واحدٍ من القسمين بانفراذه ايضاً معقولاً، كالجسم الذي يقبلُ القسمة الى اجسام، فباطلٌ ايضاً، لكون الصّورة المعقولة مأخوذةً مع لاحقٍ غريبٍ عن ذاتيه كالقسمة اولاً، و كمقارنة ما يقبلُ القسمة من المقدار ثانياً، و قد ذكرنا من قبل ان الصّور المعقولة، انما تكونُ مجردةً عما يقتضيه غير ذواتها، هذا خلفُ.

و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله: «و ان لم يكن شرطاً.»

و الى الخلف اللّازم من جهة مقارنة القسمة بقوله: «فالصّورة المعقولة عند القسمة المفروضة، صارت معقولةً مع ما ليس له مدخليّة في تميم معقوليتها ألاً بالعرض، و قد فرضنا الصّورة المعقولة صورةً مجردةً عن اللواحق الغريبة، فاذن هي ملاسبةٌ بعد لها.»

و الى الخلف اللّازم من جهة مقارنة ما، يقبل القسمة من المقدار بقوله: «و كيف لا و هي عارضةٌ لها، بسبب ما فيه قدرٌ في اقل منه بلاغ، فان احد القسمين، هو حافظٌ لنوع الصّورة، ان كان مُتشابهاً، فالصّورة التي جردناها مُغشاةً بعد، بهيئةٍ غريبةٍ من جمعٍ او تفريقٍ او زيادةٍ او نقصانٍ، و اختصاصٍ بوضع، فليست هي الصّورة المفروضة.»

و ذلك لان القسمة عارضةٌ لها بسبب شئٍ فيه ذو مقدارٍ في اقل منه كفايةً، فان احد القسمين و ان كان مُتشابهاً للقسم الآخر، فهو حافظٌ لنوع الصّورة المعقولة، فاذن الصّورة التي فرضناها مجردةً كانت مُغشاةً بعد بهيئةٍ غريبةٍ من جمعٍ اذا اعتبر حصول الكلّ من القسمين، او تفريقٍ اذا اعتبر انقسامه اليهما، او زيادةً اذا اعتبر حصوله من من انضياف احد القسمين الى الآخر، او نقصانٍ اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه، و اختصاصٍ بوضعٍ لانّ التّجزئة الى جزئين مُتشابهين لا تعرض ألاً للماديات، فهي تقتضى وضعاً ما محالة، و قوله: «فليست هي الصّورة المفروضة»، اشارةً الى الخلف.

قوله: «و أما الصّور الحسيّة و الخياليّة، فيفتقرُ ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع، مقارنةً لهيئاتٍ غريبةٍ ماديةٍ الى ان يكون رسمها و رسمها في ذى وضعٍ و قبول انقسام.»

القول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصّورة المعقولة فى الجسم و ما يتبعه بين و جوب حلول الصّورة الحسيّة و الخياليّة فيه، ليتمّ الفرق بينهما^(١) و ذلك لأنّ اذا احسنا بوجه انسانٍ - مثلاً - او تخيلناه، فلا بدّ من ان يلاحظ النّفس اجزاء له متباينةً الوضع، مقارنةً لهيئةً غريبةً مادّيّة كالعينين و الانف و الفم، فانّ صورة العين اليمنى، تدرّك فى مادّةٍ و جهةٍ لم تحلّ اليسرى فيها، و كذلك اليسرى، فهما متباينان بالوضع و ايضاً كونهما على بعدٍ مخصوصٍ بينهما و كون احدهما فى جهةٍ من الأخرى، غير جهة الانف، هيئاتٍ غريبةً مادّيّةً تقارنهما.

و تلك الملاحظة، تفتقر الى ان يكون رسماً الحسى و رسماً الخيالى، فى ذى وضع و قبول انقسام، اى فى شىءٍ مادّيٍّ و الرّسم هو الاثر الاصق بالارض، و هو بالمحسوس اولى، لانّ الحسّ انما يجدرّ اثر الشىء و الرّسم ذو الختم، اعنى احداث النّقش، اى يحصل من الطّبايع فى الشىء الذى طبع عليه و لذلك يُسمّى اللوح الذى يختم به اليبادر رسماً و هو بالخيالى اولى، لانّ صورها منطبعةً فى الخيال من طابع هو المُدرّك بالحسّ.

و فى قول الشيخ: ملاحظة النّفس الصّور الحسيّة و الخياليّة، تصرّيحٌ بادراك النّفس بها، و يظهر منه بطلان قولٍ من ادعى عليه أنّه لا يقول بذلك.

و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بأنّ الصّورة العقليّة فى النّفس الجزئيّة، ليست بمجرّدة،

١ - قوله: «ليتمّ الفرق بينهما»، حاصله انّ الصّورة الحسيّة و الخياليّة، تنقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع يلاحظها النّفس و يميّز بينهما، و لا يرسمُ الاّ فيما هو كذلك، و هذا بازاء ما قبل: الصّورة العقليّة لا تنقسم الى اجزاءٍ متباينةٍ الوضع، فيكون محلّها كذلك، فقد ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيّناً.

و اعلم انّ الوضع هيئنا، بمعنى المقولة، لا بمعنى الاشارة الحسيّة، فأنّه لو كان بمعنى الاشارة الحسيّة، لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء، بل يكفي ان يقال: الصّورة العقليّة، ليست بذات وضع، فلا تقوم بذى وضع، و ايضاً لا يصدق انّ الصّورة الخياليّة ذات وضع، لانّ من الصّورة الخياليّة ما هو معدومٌ و يستحيل الاشارة الحسيّة الى المعدومات، فتعيّن ان يكون المراد بالوضع، ما هو المقولة، و اعتباره بين الاشياء المتعدّدة الّتى هى لاجزاءٍ دالٌّ على ذلك، م.

٢ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، هذان اعتراضان على دليل تجرّد النّفس، احدهما، انّ قولكم لا يجوز ان يكون الصّورة العقليّة موصوفةً بعوارض غريبة، باطلٌ لانّ الصّورة العقليّة،

مكرراً قد سبق ذكره.

وقوله: لو صحَّ أن الصُّورة العقلية مجردةً عن اللواحق، لكان كافياً في بيان تجرُّد

صورة شخصية حائلة في نفس شخصية، فتشخصها و حلولها فيها و عرضيتها و مقارنتها لسائر الاعراض الحائلة معها في النفس، اعراض غريبة عن ماهيتها، فلو استحال حصول الصُّورة العقلية في الجسم، لاستحالة اتصافها بالاعراض الغريبة، لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضاً.

و جوابه ان المراد بالاعراض الغريبة، ثمة العوارض المادية و هذا العوارض، ليست مادية. الثاني، انه لو ثبت تجرُّد الصُّورة العقلية عن اللواحق، لكفى في بيان تجرُّد النفس، لان كل حال في المتحيز ذو وضع و اليه اشار بسبب محلّه الى آخر ما ذكر، و لم يحتج الى بيان ان الصُّورة هل ينقسم بانقسام محلّها اولاً، و ان ذلك الانقسام كيف يكون. و جوابه ان هذه حجة اخرى، ووردها الشيخ على وجه اقرب، اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد، و الامام استنتج من قياسين.

و اعلم ان من الظاهر البين، ان المراد من الوضع ههنا، قبول الاشارة الحسية على ما صرح به الامام، و هذا ايضاً تحقق اختلاف الحجتين، لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصُّورة الخيالية، ليست ذات وضع، لانها قد تكون معدومة، فيجب ان لا يحل في جسم. و اقول ايضاً: ان عيناً اذا حلت في عين، فان كانت احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع، او كانت مشاراً اليها اشارة حسية، كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مرّ، و اما الصُّورة العقلية و هي غير اصيلة في الوجود، اذا وجدت في النفس و هي عين، فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعها؟ و هل النسبة التي بينها و بين النفس هي الحلول فيه؟ موضوع نظير دقيق، مع اننا نعلم انما ليست حلول الصُّورة في المادة، و لا حلول العرض في الجسم، فان الصُّورة و الاعراض، متمانعة اذ الصُّورة المائتة لا تُجامع الصور الهوائية، و السواد لا يُجامع البياض، و صورها في العقل، يجتمع بعضها مع بعض، و ايضاً الصُّورة المادية العظيمة، لا يحل في المادة الصغيرة، و اما الصُّورة النفسانية، فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة، و ايضاً الكيفية الضعيفة، تمنحى عند حدوث الكيفية القوية، بخلاف الصُّورة النفسانية القوية، لا تزيل الضعيفة، و ايضاً الصُّورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشّم كسب جديد، بخلاف الصُّورة المادية، اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول.

النفس، لأننا حينئذٍ نقول: كُلٌّ واحدٍ في متحيزٍ، فهو ذو وضعٍ وكلّ ذى وضعٍ، فليس مجرداً عن اللواحق، و الصورة العقلية مجردة، فهي ليست بحالةٍ في متحيزٍ، ليس بقدرٍ في الحجة المذكورة، لأنّ صحّة حُجّةٍ على مطلوبٍ لا يُنافي صحّة حُجّةٍ أخرى عليه.

و الشيخُ قد اوردَ تلك الحجةَ ايضاً في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بـ«عيون الحكمة»، لكنّه اوردها على وجهٍ اقربُ ماخذاً ممّا ذكرَ هذا الفاضل و ذلك أنّه اوردها هكذا: الصّورُ العقلية، ليست بذوات وضعٍ، وكلّ حالٍ في جسمٍ، فهو ذو وضعٍ وأنما اختار ههنا الحجةَ المذكورةَ التي هي قولنا: المرّسمُ بالمعقول الواحد ليس بمنقسمٍ، و الجسمُ منقسمٌ لاندراجٍ وجوب كون الصّورة الخيالية جسمانيةً تحتها على وجهٍ اظهر، كما اشار اليه.

و اما اعتراضهُ المُستفاد^(١) من الشيخ ابي البركات، و هو أنّ الهيولى، غير ذات حجمٍ و ان حكمتُم الجسميّة و المقدار فيها، فلم لا يجوزُ انطباع المحسوسات في النفس؟ فالجوابُ عنه: انّ الهيولى، انما تتحصّل موجودةً ذات وضعٍ بذلك الانطباع و النفس لا يجوزُ ان تصير ذات وضعٍ البتّة.

و قوله: هب، انّ ما ذكرتموه يقتضى كون الصّور الحسيّة و الخيالية جسمانيةً، لكنّها لا يقتضى كون الوهميّة جسمانية، فالجوابُ أنّهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة، بل بغيرها.^(٢)

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلك تقول: انّ الصّورة العقلية، قد تنقسمُ باضافة زوائد معنويّةٍ اليها، قسمة المعنى

١ - قوله: «و اما اعتراضهُ المُستفاد»، هذان اعتراضان على دليلٍ جسميّة الثّوى الحسيّة و الخيالية؛ الاولُ انّ قولكم: المجرّد لا يجوزُ ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع، منقوضٌ بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجمٌ و ينطبعُ فيها الجسميّة و المقدار و الوضع، م.

٢ - قوله: «بل بغيرها»، كما يُقال: الوهميّة انما تدرك معنى المحسوس كعداوة هذا الشّخص من حيث هو كذلك و لا شكّ ان ادراك معنى المحسوس، يتوقّفُ على ادراك المحسوس و مدرك الصّور المحسوسة، لأبّد ان يكون جسمانياً، م.

الجنسي الوجداني بالفصول المنوّعة، و المعنى التّوعى الوجداني بالفصول العرضيّة المصنّفة، فاسمع!»

اقول: الوهُمُ في هذا الفصل، هو الاحتمال الثّاني^(١) من الاحتمالين المذكورين و هو ان تنقسم الصّورة العقليّة الى جزئيات لها.

و اعلم انّ قسمة الكلّي الى الجزئيات اّما يكونُ باضافة زوائد معنويّة اليه، و تلك الزّوائد تكون اّما مقوّمّة لماهيات الجزئيات، او غير مقوّمّة، فان كانت مقوّمّة كانت فصولاً، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسيّ الوجداني بالفصول الدّاتية المنوعة، كقسمة الحيوان باضافة النّاطق و غير النّاطق الى الانسان و غيره، و ان لم تكن مقوّمّة، كانت عرضيات، و لا يخلو اّما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلّي، قابلاً للشّركة او

١ - قوله: «هو الاحتمال الثاني»، اقول: هذه معارضة في المقدّمة القائلة: بعض المعقولات غير منقسم، و هو انّ كلّ صورة عقليّة، تنقسم باضافة زوائد معنويّة اليها الى الانواع، ان كانت طبيعةً جنسيّةً، او الى الاصناف، ان كانت طبيعةً نوعيّةً، و حاصل الجواب، انّ هذه قسمة الكلّي الى الجزئيات و ما في معناه، هو قسمة الكلّ الى الاجزاء، فأين هذا من ذاك؟

و في ايراد السّؤال و الجواب، تنبيه على الفرق بين القسمين، و الشارح ذكر لقسمة الكلّي الى الجزئيات ثلاثة اقسام، لانّ الزّوائد المعنويّة التي تضاف الى الكلّي، اّما مقوّمات للجزئيات او لا و غير المقوّمات اّما كليّات او جزئيات، و اّما لم يذكر الشيخ القسم الثّالث و هو قسمة التّوع الى الاشخاص، لانّ الحاصل فيه، ليس بمعقول، بل محسوس.

و فيه نظر لانّ الكلام، ليس في الجزئيات، بل في الكلّي المنقسم اليها، و لا يلزم من كون الجزئيات محسوسة، ان لا يتعرّض لكلّيتهما مع أنّه معقول، بل الوجه في ذلك انّ كلّ كليّ لا بدّ من انقسامه باحد الوجهين؛ اّما انقسام الجنس الى الانواع، او انقسام التّوع الى الاصناف، و اّما أنّه ينقسم بانقسام آخر، فلا يقدر في ذلك، و لا حاجة الى التّعرض له في اثبات تلك الكلّيّة.

و اّما قوله: «و لو كان المعنى العقلي الواحد البسيط التي استدللنا به على تجريد محلّه»، فكانه جواب لسؤال، و هو ان يُقال: هب، انّ الكلام في الجزء البسيط، حتّى لا يتطرّق شبهة. و اعلم انّ الاولى، حذف هذا الكلام، لما تبين من انّ المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباعدة بالوضع على ما تقرّر في كلام الشيخ و شارحيه، تصريحاً و تلويحاً و انقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء، لا بما في ذلك، م.

لم يكن، فان كان قابلاً للشركة، كانت قسمة المعنى التوعى بالفصول العرضية المصنفة، كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السوادان والبيضات، وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى التوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة. و أما يذكر الشيخ هذا القسم، لانّ الحاصل فيه، لا يكون معقولاً، بل يكون محسوساً.

قوله: «أنه قد يجوز ذلك و لكن يكون فيه الحاق كلّي بكلّي، يجعله صورةً أخرى ليس جزءاً من الصورة الاولى، فانّ المعقول الجنسي و التوعى، لا تنقسم ذاته في معقوليته الى معقولاتٍ نوعيّة و صنيفيّة يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او التوعى، و لا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات. و لو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرّضنا له، ينقسم بمختلفاتٍ بوجهٍ لكن غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة الى المتشابهات و كان كلّ واحدٍ من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه.»

اقول: هذا هو التنبيه على تحقيق الحقّ فيه، و هو انّ هذه القسمة، يجوز ان يقع هو الوجود بخلاف القسمة المتقدّمة، لكنّها بالحقيقة لا يكون قسمةً، بل هي تركيبٌ تلك الصورة الكلّية كالحیوان بصورةٍ كليّةٍ أخرى كالتّاطق، تجعلها صورةً ثالثةً كالانسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى، اعنى الحيوان، فانّ المعقول الجنسي كالحیوان، لا تنقسم ذاته في معقوليته الى معقولاتٍ نوعيّة كالانسان و الفرض يكون مجموعهما، هو حاصل معنى الحيوان، و كذلك التوعى كالانسان، لا ينقسم الى معقولات صنيفية، كالعرب و العجم، يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان.

و ايضاً لا تكون نسبة هذه الانواع و الاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبةً الاجزاء، بل نسبة الجزئيات و لو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريد محلّة ينقسم بمختلفاتٍ بوجهٍ كالجنس و الفصل، لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاءٍ متشابهةٍ كالجسم و كان كلّ واحدٍ من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي، اولى بان يجعله البسيط الذي استدللنا به، لتلّا يعرض شكّ من وجهٍ.

* اشارة *

«أتك تعلم ان كل شىء يعقل شيئاً، فإنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل، أنه يعقله، و ذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته.»
اقول: يريدُ بيان ان كل عاقلٍ، فهو معقول، وان كل معقولٍ قائمٌ بذاته، فهو عاقلٌ وابتداءً بالاول.

فقوله: «كل شىء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل أنه يعقله»، صغرى قياس، و إنما قال: بالقوة الغريبة، لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب؛ بعيدة، هي العقل الهولي، و متوسطة هي العقل بالملكة، و قريبة هي العقل بالفعل، و هي التي تقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء. فالمراد ان كل شىء يعقل شيئاً، فله ان يعقل بالفعل متى شاء، ان ذاته عاقلة لذلك الشىء، و ذلك لان تعقله لذلك الشىء هو حصول ذلك الشىء له، و تعقله يكون ذاته عاقلة لذلك الشىء هو حصول ذلك الحصول له.

و لا شك ان حصول الشىء لشىء، لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر. و الفاضل الشارح، استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل^(١) بان العقول المفارقة، ليس فيها شىء بالقوة على ما سيأتى، فهي إنما يعقل بالفعل. قال: و كان من الواجب ان يقول: فإنه يُمكن ان يعقله بالامكان العام، ليكون متناولاً لها للنفوس الانسانية.

اقول: الامكان العام، يقع على الامكانات البعيدة، حتى على دائم العدم من غير

١ - قوله: «و استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل»، و لقائل ان يقول: هذا السؤال لا يضر بالدليل، لان المدعى ان كل عاقلٍ معقول، فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل، او لا، فان لم يكن بالفعل، بل بالقوة ثم الدليل سالماً عن النقص، و ان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستلزم تعقلها، فيكون عاقلة معقولة و هو المطلوب، لكن كلام الامام فى صدق كلية الصغرى.

فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة، و كونه بالنظر الى نفس التعقل بالفعل، لا يُنافى ذلك، كما ان الهولي بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة و بحسب اقتران الصورة، موجودة بالفعل، م.

ضرورة، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع، وعبر بالقوة القريبة التي مرّ ذكرها والمراد أن تعقل الشيء، يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوة القريبة، فالمشتمل على القوة، هو التعقل لا المتعقل، وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته، لا ينافي في ذلك، فهذه صغرى القياس. قال الفاضل الشارح: أنه بديهى.

و اما كبرى القياس، فيدل عليها قوله: «و ذلك عقل منه لذاته»، يعنى: تعقله، لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء، تعقل منه لذاته بوجه، فان العلم بالتصديق، علم بتصور الموضوع لست؟؟ اقول هو علم بتصور الموضوع فقط، بل وعلم بتصور المحمول، وعلم بارتباطهما.

و اما النتيجة، فقوله: «فكل ما يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته» و صورة القياس هكذا: كل شىء يعقل شيئاً، فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك، وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء، فله ان يعقل ذاته، فكل شىء يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته.

قوله: «وكل ما يعقل، فمن شأنه ماهيته ان يقارن معقولاً آخر، ولذلك يعقل ايضاً مع غيره، واما تعقله العاقلة بالمقارنة لا محالة»

اقول: يريد ان يبين ان كل معقول، فهو عاقل بالامكان، بشرط سيذكره^(١)، فذكر اولاً

١ - قوله: «بشرط سيذكره» و هو قيامه بالذات و لا شك أنه يتضمّن الوجود الخارجى، ضرورة ان الموجود فى العقل، لا يكون قائماً بالذات، بل بالعقل، فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجوداً فى الخارج، قائماً بالذات، امكن ان يكون عاقلاً، لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولاً آخر، اما اولاً فلانه ربما يعقل مع غيره، و اما ثانياً فلان معقوليته هى كونه مقارناً للعقل، و قد ثبت ان كل عاقل معقول، فيكون مقارناً لمعقول آخر.

- فلو قيل: لا نسلم ان كون الشيء معقولاً هو كونه مقارناً للعقل، لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون و مقارناً له.

- فنقول: المراد بالمعقول هنا، المعقول المغاير للعقل، فان المدعى ان كل معقول عاقل، لان المعقول اما ان يكون عين العاقل، او غيره، فان كان عين العاقل فذاك و ان كان غيره، فمن شأن

انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأن ماهيته ان يُقارن معقولاً آخر، وبيته من وجهين؛ احدهما انه رُبما يعقل مع غيره، فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير، لامتنع ان يعقل مع الغير، والثاني ان كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل.

قوله: «فان كان ممّا يقوم بذاته، فلا مانع له من حقيقته يُقارن المعنى المعقول.»
اقول: هذا هو الشرط المذكور، وهو القيام بالذات، والمعنى انَّ كُلَّ معقولٍ قائم بذاته، فلا يمتنع من حيث ذاته، ان يقارنه معنى معقول، و سببُ الاحتياج الى هذا الشرط، ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل.

ماهيته ان يقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته، فاما ان يكون مادياً او لا يكون، فان كان مادياً، كالجسم استحال ان يقارنه معقولٌ لما ثبت ان المادة مانعة من التعلُّل، فلما لم يمكن ان يكون معقولاً، لم يُمكن عاقلاً، لانه لو امكن ان يكون عاقلاً، لا يمكن ان يكون معقولاً، فان كان مجرداً، فلا مانع من ان يقارنه معقولٌ آخر و المعقول الآخر، صورة عقلية، فمقارنته للمعقول الآخر، مقارنته للصورة العقلية و لا معنى للتعلُّل الا هذا، فقد امكن ان يكون عاقلاً.

ثم في قوله: «او شيء آخر» ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظرٌ لانَّ قوله: «اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود»، استثناء عن القائم بذاته و الصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق ان لا يحمل على شيء أصلاً، بل مراد الشيخ انَّ المعقول لو كان ممّا يقوم بذاته، امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع، كالمادة او شيء آخر، لو فرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا اورد سؤالاً بحسب المانع في «وهم و تنبيه».

وكذا في قوله: «أى ان كانت حقيقة مسلّمة لذاته»، لانه لو كان المراد هذا، لتكرّر شرط القيام بالذات و لا فائدة فيه، بل الظاهر من كلام الشيخ أن يُقال: و ان كانت حقيقة مسلّمة من المادة او من المانع، فانه قال: لما ثبت انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأنه أن يُقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول قائماً بذاته، فلا مانع لمقاربة معقولٍ، الا اذا كان مادياً، فانَّ المادة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادة مسلماً عن المانع، امكن ان يُقارن الصورة العقلية، فيمكن ان يكون عاقلاً، م.

و قوله: «اللهم ألا ان تكون ذاته ممنوّة في الوجود، بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادّةٍ او شيءٍ آخر ان كان.»

اقول: قد ثبت فيما مضى، ان مقارنة المادّة و لواحقها، مانعة ان كون الشيء معقولاً، و انه انما يصير معقولاً بتجريدِهِ عنها، فكلّ شيءٍ يكون في الوجود ممنوعاً بمقارنة المادّة و لواحقها و ان كان قائماً بذاتِهِ كالجسم، فهو خارجٌ عن الحكم المذكور، يُقال: منوت الشيء و منيته، اي ايتليته.

و قوله: «او شيءٍ آخر، ان كان» يُمكن ان يحمل على الصّور المعقولة المُجرّدة، فانها لا تعقل اذا كانت قائمةً بعاقليٍ آخر و ان كانت تعقل، اذا؟؟ كانت قائمةً بذواتها.

قوله: «فان كانت حقيقتهُ مسلمةٌ لم يمتنع عليها مقارنة الصّورة العقلية اياها، فكان لها ذلك بالامكان، و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته.»

اقول: اي ان كانت حقيقتهُ مسلمةٌ لذاتِهِ غير قائمةٍ بغيرِهِ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته، ان يُقارنها الصّور العقلية، فكانت عاقلة لتلك الصّور بالامكان، فان معنى التّعقل، هو حصول الصّور العقلية عندها و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته، لانّ تعقل غيره، يستلزم تعقل كونه متعلقاً له بالقوة القريبة، و هو يتضمّن تعقله لذاته و تقدير الكلام: و في ضمن ما يلزم ذلك^(١)، امكان عقله لذاته، فثبت اذن، ان كلّ معقولٍ قائمٌ بذاته، عاقلٌ

١ - قوله: «و تقدير الكلام و في ضمن ما يلزم ذلك» انما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بانّ عقله لذاته، ليس جزئاً لعقله لغيرِهِ و ما لا يكون جزئاً للشيء، لا يكون في ضمنهِ لانّ عقله لذاته و ان لم يكن في ضمن عقله لغيرِهِ ألاّ أنّه في ضمن ما يلزم عقله لغيرِهِ، فانّه يستلزم عقله أنّه متعلقٌ له و هو يتضمّن عقله لذاته، لانّ تصوّر الموضوع جزءٌ من التصديق او كالجزم منه، فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك، اندفع الاستدراك و هذا انما ينتظم لو قال: و في ضمن ذلك عقله لذاته، لكنّه قال: امكان عقله لذاته، و امكان تصوّر الموضوع، ليس جزئاً لامكان التصديق. نعم، الاستدراك مستدرِكٌ لانا لا نسلّم انّ ما لا يكون جزئاً من الشيء، لا يكون في ضمنه، فانّه يُقال: فهمت ما في ضمن كتابك و ما في ضمن الكتاب، ليس جزئاً منه، بل المراد من قوله: «في ضمن ذلك» أنّه يلزمه، و لا حاجة الى التّقدير.

لغيره و لذاته بالامكان، وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقلٍ لشيءٍ، فهو معقولٌ بذاته. قال الفاضل الشارح: المقصود من هذا الفصل^(١)، بيان ان كل مجردٍ فأنه يُمكن ان يكون

و هيئنا شيء آخر و هو ان هذا الكلام، مستدرِكٌ على توجيه الشارح، فمن الظاهر ان ليس له دخلٌ في الدلالة على ان كل معقولٍ عاقلٍ، و اما على توجيه الامام فينظم، لان المراد اذا كان كل مجردٍ عاقلٌ لذاته، و ثبت ان كل مجردٍ يُمكن ان يقارنه معقولٌ آخر، لم يحصل منه الا ان المجرد يُمكن ان يكون عاقلاً للغير، فلا يتم التقريب الا بان يقال: و في ضمن عقل الغير، عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى، فترتيب الكلام هكذا، كل مجردٍ عاقلٌ لغيره و كل عاقلٍ لغيره، عاقلٌ لذاته، فكل مجردٍ، عاقلٌ لذاته.

اللهم الا ان يقال: هيئنا دعويان: احديهما ان كل معقولٍ عاقلٌ لغيره، و ثانيهما ان كل معقولٍ عاقلٌ لذاته، فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية، بقوله: «و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته» و حينئذ يندفع الاستدراك، لكن هذا توجيهٌ ثالث، م.

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، المقصود من هذا الفصل، بيان ان كل مجردٍ، فانه يُمكن ان يكون عاقلاً لذاته، حتى يطابقه الدليل، و حتى تثبت ان كل مجردٍ يكون عقلاً و عاقلاً و معقولاً، كما عنون الفصل به.

و اما بيان صدق المقدم، فلان كل مجردٍ، فانه يُمكن ان يكون معقولاً وحده، و كل ما امكن ان يكون معقولاً مع غيره، امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره، بناثاً على ان تعقل الشيء، هو حصول ماهيته في العقل، و امكان مقارنة المجرد المعقول، لمعقولٍ آخر، لا يتوقف على حصول المجرد في العقل، فان حصول المجرد في العقل، نفس المقاربة، فلو توقفت امكان المقاربة عليه، لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محالٌ و ان لم يتوقف فالمجرد يُمكن ان يقارن المعقول، سواء وجد في الخارج أو في العقل، لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج، ليس الا التعقل، فامكن ان يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب.

و اما تقرير الاسئلة، فبان يقال: لا نسلم ان كل مجردٍ معقولٌ بالامكان و لا دليل عليه و لنسب سلمناه، فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولاً، يصح ان يعقل مع غيره، سلمناه، لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر، يستلزم اقتراحهما، بل لا يستلزم الا اقتراح صورتيهما و لا يلزم من صحة اقتراح الصورتين، صحة مقارنة احدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل، و اما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للماهية، سلمناه، لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول، لا

عاقلاً بالامكان العام، وبرهانهُ انَّ كُلَّ مجرّدٍ، ان امكن ان يعقل غيره، امكن ان يعقل ذاته، لكنّه امكن ان يعقل غيره.

بيانُ الشَّرطِيَّةِ، انَّ كُلُّ من يعقل شيئاً و يمكنه ان يعقل تعقلهُ لذلك الشّيء، و كُلِّ من امكنه ذلك، امكنه ان يعقل ذاته، و بيان صدق المقدم، انَّ كُلَّ مجرّدٍ يصحُّ ان يكون معقولاً وحده، يصحُّ ان يكون معقولاً مع غيره، و كُلِّ ما هو كذلك، يصحُّ ان يقارن غيره. فاذن، كُلَّ مجرّدٍ يصحُّ ان يقارن غيره و صحّة هذه المُقارنة، لا يتوقّف على حصول المجرّد في الجوهر العاقل، لانَّ حصوله فيه نفس المُقارنة^(١)، فتوقّف صحّة المُقارنة على

يتوقّف على حصوله في العقل، م.

١ - قوله: «لانَّ حصوله فيه هو المقاربة»، قلتُ: مقارنة المجرّد المعقول لمعقول آخر مقارنة احدى الحالين للآخر، و حصولُ المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحلّ، و لا يلزمُ من توقّف امكان المقارنة الاولى على وجود المُقارنة الثانية تأخّر امكان الشّيء عن وجوده، بل تأخّر امكان نوعٍ عن وجود نوعٍ آخر، و لئن سلّمنا ذلك، فغاية ما في الباب انَّ المجرّد يُمكن ان يقارن معقولاً آخر مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله مع الغير، و مقارنة الحال للمحلّ لمعقوليّة مقارنة الحال للمحلّ، لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرّد للمعقول امكان مقارنة المحلّ للحال التي هي التّعقل و لئن سلّمنا تساوى هذه الانواع و أنّه يلزمُ من صحّة المُقارنة بالمعنيين الاولين صحّة مُقارنة المجرّد للمعقول، بمعنى أنّه يُمكن ان يكون محلاً له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرّد العقل و اما اذا كان المجرّد موجوداً في الخارج فممنوعٌ و ان سلّمناه، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازمٌ مانع عن ذلك.

اجاب عن السّؤال الاول بانّ تلك المقدّمة مذكورة فيما تقدّم من قوله: «و اما ما هو برىء من الشّوائب الثلاثة الى آخره»، فالاعتراضُ هيهنا غير مناسبٍ و هذا تحكّمٌ لانه لم يبيّن فيما تقدّم برهان فهو في حيز المنع، على أنّه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشّارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدّمة في بيانه.

و لم يجب عن السّؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تميّز ذلك الشّيء عند العقل و هذا التميّز هو الذي يسمّيه صورة، فلو لم يكن مساوية للشّيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشّيء بل امرأ آخر، و العلم بهذا ضروري.

و اجاب عن السّؤال الخامس بانّ الاستدلال بمطلق المقارنة، فان الشيخ لما ادعى صحّة مقارنة

معقول لمعقولٍ آخر، استدَلَّ عليه وجهين؛ احدهما أنه قد تعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين، و الثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحلِّ فاستدلَّ بصحة إحدى التَّوعين على صحة المُقارنة المطلقة وذلك كافٍ في تقرير الحجَّة، لأنَّه لما ثبت مطلق المُقارنة بين المجرَّد والمعقول، فإذا كان المجرَّد موجوداً في الخارج، فلا شكَّ أنَّه يكون قائماً بالذَّات فامكان مُقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحالِّ للمحلِّ لقيامه بالذَّات، فلا يكون امكان مُقارنته للمعقول، اَّما امكان مقارنة الحال للمحلِّ وهو التَّعقل، فيمكن ان يكون عاقلاً وهو المطلوب.

ولم يجب عن السَّؤال الرَّابع، لأنَّ الشيخ لم يستدلَّ على عدم توقُّف صحة المُقارنة على الحصول العقلي، بما استدَلَّ عليه بل هو دليلٌ من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه، على أنَّه لو بيَّن صحة مقارنة المجرَّد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرَّد التي هي مُقارنته للعاقل سقط هذا السَّؤال راساً، لأنَّ صحة هذه المُقارنة لو توقُّف على حصول المجرَّد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المُقارنة لتأخَّر صحة الشَّيء عن وجوده وهو محالٌّ وهذه المُلازمة لا غبار عليها.

وعندى أنَّ السَّؤال الخامس ايضاً لا يردُّ على ما قرَّره الامام لأنَّه اَّما التزام صحة النَّوع الثالث من صحة احد التَّوعين الاوَّلين، بل الزم صحة التَّعقل من صحة مقارنة المجرَّد في الخارج للمعقول، فأنَّه قال: لما لم يتوقَّف صحة المُقارنة على الوجود العقلي امكن المُقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً، فإذا وجد المجرَّد في الخارج امكن مُقارنته للمعقول، ولا شكَّ ان مقارنة المجرَّد الموجود في الخارج للمعقول ليست اَّلا في التَّعقل فقد امكن عقله، فذلك منع على مقدِّمة لم يوردها المعلِّ، نعم هذا الكلام لا يكاد يشمُّ لأنَّه لا يلزم من عدم توقُّف صحة المُقارنة على الوجود العقلي صحَّتها بدونه لجواز ان لا يتوقَّف عليه ولا ينفكَّ عنه، وكيف لا يكون كذلك وصحة مُقارنة الحالين او مقارنة الحالِّ للمحلِّ اذا لم يتوقَّف على الوجود العقلي، يستحيل ثبوتها والمجرَّد موجودٌ في الخارج، ضرورة استحالة حاول المجرَّد في الخارج.

وامَّا السَّؤال السادس، فهو ايضاً غير واردٍ على التَّرتيب الَّذي ذكره، لأنَّه قد سلَّم أنَّ صحة المُقارنة لا يتوقَّف على الوجود العقلي و أنَّها ثابتة في الوجودين، فعند دخول المجرَّد في الخارج، يلزم صحة المُقارنة فكيف يمنع هذا بعد التَّنزل اَّلا أنَّه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرَّض لجوابه.

وحاصله: انَّ امكان مقارنة المعقول للمجرَّد بالنظر الى ماهيته اذا وجد في الخارج امكنت

حصول المجرد فيه، توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها.

فاذن، المُجَرَّدُ سواءً وجد في العقل، او في الخارج، يلزمه صحة مقارنة الغير، ولا معنى للتعقل آلا المقارنة، فاذن كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصِحُّ ان يعقل غيره.

و القول: أَنَّهُ ارَادَ ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً، فجعل الحجة استثنائيةً وجعل الاوّل بيان الشرطية، والثاني بيان الاستثناء، والظاهر ما قدّمناه. ثم اعترض على قوله: كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصِحُّ ان يعقل غيره، بان قال: اَمَّا قَوْلُكُمْ كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصِحُّ ان يكون معقولاً ليس ببديهي، فهو محتاج الى برهان، خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة الباري - تعالى - وحقائق العقول، بل القوى البسيطة، غير معقولة للبشر.

و الجوابُ عنه، ان الحكم بان كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصِحُّ ان يكون معقولاً، ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل، بل هو مذکور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية و الخيالية و العقلية، و قد مرّ الكلام فيه، فايرادُ الاعتراض ههنا عليه، غير مناسب، و كون ذات الباري - تعالى - و ذوات العقول غير معقول بالقياس اليها، لا يقتضى امتناع تعقلها

المُقارَنة لا محالة، و هذا الجواب علمه الشيخ حيث قال: فمن شأن ماهيته. و نعد ما ذكره الشيخ و نورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه، تلخيصاً للكلام و تحقيقاً للمرام.

فنقول: كُلُّ معقولٍ يُمكن ان يُقارن معقولاً آخر بالوجهين، فاذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة، أمكن ان يقارنه المعقول، فيمكن ان يكون عقلاً.

فللسائل ان يقول: ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول؟ ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال أو امكان مقارنة الحال للمحلّ، فمسلم ان المعقول يُمكن ان يُقارن معقولاً آخر في هذين المعنيين، لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل و هو ظاهر، و ان أردتم مقارنة المحلّ للحال، فهو ممنوعٌ و الوجهان لا يداً آلا على امكان المُقارَنة بالمعنيين الاوّلين و ذلك لا يستلزم امكان المقاربة بالمعنى الثالث.

و لنن سلّمنا، فلا نسلم امكانها و المعقول موجود في الخارج، بل انما يكون المُقارَنة ممكنة حيث المعقول في العقل، سلّمناه، لكن لم لا يجوز ان لا يتحقّق المُقارَنة الخارجية اصلاً لتحقق المانع. فاجاب عن السؤال الاوّل بان الاستدلال، بمُطلق المقارنة، و عن الثاني بان امكان المُقارَنة من حيث ماهية، و عن الثالث بما يجيء. و اما السؤالات الآخر، فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه، و اما توجيه الامام، فمخالف لمتن الكتاب، م.

فى نفوسها.

ثم قال: ان سلمناه، فلم قلتم: ان ما يصح ان يعقل وحده، يصح ان يعقل مع غيره؟ فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شىء آخر مع تعقلها، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشىء والعلم بغيره، لا يجتمعان.

والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والواحدة، وما يجرى مجراها من الامور العامة و لذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعزى عن تصديق ما، والحكم بشىء على شىء، يقتضى مقارنتهما فى الذهن، فاذن لا شىء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره.

ثم قال: وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه: ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء.

والجواب ان المطلوب ههنا، هو اثبات العاقليّة لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد، و اما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد، فشىء لم يدعه الشيخ ههنا، و ليس فى تقرير كلامه اليه حاجة.

ثم قال: وان سلمناه، فلم قلتم: ان صحة المقارنة تكون فى الخارج، و لم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون فى النفس؟

قوله: لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى نفس لزم تأخر صحة الشىء عن وجوده، مغالطة، فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع؛ مقارنة الحال للمحل، و مقارنة المحل للحال، و مقارنة احد الحالىين للآخر و لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شىء، صحة الحكم بسائر الانواع عليه.

فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس، و كذلك الصورة، و باقى الجواهر بالعكس. و اذا ثبت ذلك، توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالىين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل، توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر، و لا يلزم منه محال.

قال: و بتقدير ان لا يكون احدهما متوقفاً على الآخر، لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة، صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل المجرد الا به.

والجواب ان حصول نوع من المقارنة كافى فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة

مطلقاً من حيث ماهية المشتركة، و هي كافية في تقرير الحجة.

ثم قال: ولو سلمنا ان هذه الانواع، متساوية في الماهية، لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن، صحته عليها في الخارج، فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجى، والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهني.

والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن - من حيث هو ماهية الانسان - غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية - كما مر بيانه - فان الاول هو تعقل الانسان، والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان و هي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول. و العقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول، وجب ان يطابق الخارج و الّا لارتفع الوثوق عن احكام العقل، و اذا حكم بالاعتبار الثاني، لم يجب ان يطابق الخارج، لانه لم يحكم على الانسان الخارجى، بل حكم على الذهني وحده، و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة من حيث هو صورة ذهنية، بل من حيث ماهيته.

ثم قال: و ان سلمنا الصحة في الخارج، فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم، كما ان الحيوانية التي في الانسان، يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس، الّا ان فصل الانسان، يمنعها عن ذلك. و الجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: ان الصورة المادية^(١) في القوام، اذا جرّدت في العقل، زال عنها المعنى

١ - قوله: «و لعلك تقول ان الصور المادية»، لا يستراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اظهر، فانها اذا كانت في الخارج، كانت عاقلة و ماهيتها العقلية هي ماهيتها الخارجية، فلم لا تكون عاقلة، و اما الصورة المادية، فاذا كانت موجودة في الخارج، فالمادة يمنع عقلها، فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة، زال المانع فلم لا تصير عاقلة، فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل و زواله فيكون اشكل، فايرادها ارشاداً الى التنبيه للاسهل.

و الجواب ان الصور العقلية سواء كانت مادية اولا غير أصلية في الوجود و العاقل لا بد أن

المانع، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل.»

اقول: قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولاً، هو اقترانه بالمادة، والمجرد

يكون مستقلاً في نفسه. ولما ذكر في ال جواب أن إحدى صورتين ليست لقبول الأخرى أولى من الأخرى لقبول الأولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة أما أولاً فلا متنازع الأمور المتماثلة في محل واحد وأما ثانياً فلأن صور المهيئات المختلفة وهي مطلقة لها وحينئذ لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ في المهية لاجرم كان محلية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هي هنا. هذا عبارة الامام. وهي توهم أنه ظن أن اختلاف الشئيين في المهية يقتضى محلية احديهما، وحالية الأخرى. فقال الشارح المقدمة الصادقة أن كل حال و محل فهما مختلفان لأن كل مختلفين حال و محل والالزم أن يكون الحركة محلاً للسواد، والبطؤ محلاً للحركة بل المخالف انما يكون حالاً اذا كان هيئة وصفة لمخالفة الأخر.

فكان سائلاً يقول: فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للأخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة.

فأجاب: بأنه لا يجوز ذلك لوجهين: أحدهما أن صورتين متساويتان في النسبة إلى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلاهما يتميز فيه فلو كان احديهما هيئة للأخرى لكان احديهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتا هما والثاني أن كل واحدة منهما يجوز أن ينفك عن الأخرى بحسب ماهيته و معقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الأخرى.

وفيه نظر: لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة. واعلم أن سؤال الامام ليس الامنعاً، وهو أنا لانسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة. وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما في الحركة والبطؤ.

وكفي في الجواب أن المختلفين انما يكون أحدهما حالاً في الأخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك في صورتين المعقولتين محال. وأما باقي الكلام فخارج عن التوجيه. م

عنها بذاته معقول بذاته، والمُقترن بها يصيرُ بتجريد العقل آياه معقولاً، و تبيّن انّ التّعقل لا يحصلُ إلّا بمقارنة العاقل للمعقول، فالوهمُ في هذا الفصل سؤالٌ عن الصّور الماديّة الّتي جرّدها العقل و صارت معقولةً أنّها اذا قارنت صورةً أخرى معقولةً، فلم لا تصيرُ عاقلةً لها، مع انّ المانع زائلٌ و المُقارنة حاصلَةٌ، و بالجملة فهو سؤالٌ عن العلة المُقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المُتقدّم.

قوله: «فجوابك لأنّها ليست مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ لما يحلّها من المعاني المعقولة، بل امثالها إنّما يُقارنها معانٍ معقولةٍ ترسمُ بها لا هي، بل القابل لهما جميعاً، فليس احدهما اولى بان يكون مُرسمًا في الآخر من الآخر به و مقارنتهما، غير مُقارنة الصّورة و المتصوّر و اّما وجودها في الخارج فمادّيٌّ، لكنّ المعنى الّذي كلامنا فيه، جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنهُ معنى معقول، كان له بالامكان جعله متصوّرًا.»

اقول: و الجواب انّ تلك الصّور، لمّا لم تكن في العقل مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ بغيرها من المعاني المعقولة، لم تكن المعقولات حاصلّة فيها، بل كانت حاصلّةً معها في شىءٍ آخر، و ليس واحدٌ من الصّورتين الحاصلتين في شىءٍ واحدٍ بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله، فلو كان كلّ واحدٍ منهما قابلاً للآخر، لكان كلّ واحدٍ منهما قابلاً لنفسه، و هو محالٌ، و لمّا لم يكن واحدٌ منهما قابلاً للآخر، فلا واحدٍ منهما بحاصلٍ في الآخر.

التّعقلُ هو حصولُ المعقول في العاقل، فاذن لا واحدٌ منهما بعاقلي للآخر، بل العاقلُ لهما هو الشىء المتصوّر بهما، لأنّهما حاصلان فيه، و اّما وجود تلك الصّور في خارج العقل، فمادّيٌّ غير مجرد، و المادّة مانعةٌ من كونها معقولةً فضلاً عن كونها عاقلة، فاذن لا يُمكن ان تكون تلك الصّور عاقلةً في حالٍ من الاحوال، لكنّ المعنى الّذي كلامنا فيه، اى الشىء العاقل، هو جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه، اذا قارنهُ معنى معقول، صارَ قابلاً له، فكان له بالامكان العام ان يتصوّر به و يعقلهُ فاذن الاستقلال بالقوام، شرط في كون الشىء عاقلاً، فظهر من ذلك انّ كلّ عاقلٍ معقولٌ و ليس كلّ معقولٍ عاقلاً.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الصّور المعقولة الحالّة في شىءٍ واحدٍ، لا يُمكن ان تكون متمثّلةً لا متنتاع جمع الامور المُتمثّلة، لأنّها صورُ الاشياء، يختلفُ بالماهيات، فاذن هي مختلفةٌ و حينئذٍ يُمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلّيّة و بعضها بالحاليّة، الا ترى انّ

الحركة لما خالفت البطء بالماهية، صارت بالمحلية أولى؟

و الجوابُ انَّ كونَ احدِ الشَّيئينِ بالمحليَّةِ أولى من الآخر، يقتضى اختلافهما بالماهية، اما عكس هذا الحكم، فغيرُ واجبٍ، والحركة ليست محللاً للبطء، لاختلاف ماهيتهما و الآ كانت محللاً للسَّواد ايضاً، بل كان البطء ايضاً محللاً لها، بل انما هي محلُّ للبطء لكونه هيئةً لها و كونها مُتصفَةً به، و هي هنا لا يُمكن ان يُقال: احدُ المعقولين مع تساويهما فى التَّسبة الى المحلِّ هيئةً و صفةً للآخر، و كيف و كُلُّ واحدٍ منهما يُوجدُ لا مع الآخر بحسب ماهيته، و بحسب كونه معقولاً، فاذا ن ليس احدهما بالمحليَّةِ أولى من الآخر.

ثمَّ قال: و ان سلَّمناهُ، لكن ذلك اعترافٌ بانَّ مُقارنة الصُّور لمحلِّها و للحالِّ معها غير مُقارنتها للحالِّ فيها، لانَّ الاولين حاصلان، و الثَّالثُ مُمتنعٌ، و فيه اعترافٌ بانَّ الاولين لا يقتضيان كون المُقارن عاقلاً، و لا يلزمُ صحَّتُهما صحَّة القسم الثَّالثِ فى الخارج الَّذى هو المُقتضى لكونه عاقلاً.

و الجوابُ انَّهُ لم يستدلَّ من صحَّة القسمين الاولين على صحَّة الثَّالثِ، بل استدلَّ من صحَّتُهما على صحَّة المُقارنة المطلقة الَّتى هي معنى يشتركُ الجميع فيه فقط، ثمَّ بيَّن انَّ احد الشَّيئين اللذين يصحُّ مقارنتهما فيه محلُّ يقومان به، ان كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر و ذلك لحصول الآخر فيه، فاستدلَّ على الجزء المُشترك^(١) من القسم الثَّالثِ

١ - قوله: «فاستدل على الجزء المشترك» القسم الثالث له جزء ان مشترك و هو مطلق المقاربة، و خاص و هو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص بتحقيق العام، و على الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً فى الخارج مستقلاً يقومه و مقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال. م

(١) قوله «و اعلم أنه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الاخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

بالقسمين الاولين، و على الجزء الخاص به بالفرض، و الى ذلك اشار بقوله: «لكن المعنى الذى كلاًنا فيه جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه».

و اعلم أنه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كلاً ما لا يكون مستقلاً مطلقاً، بل حكم بذلك على احدِ شيئين لا اختصاص له بالقابلية و لا للآخر بالمقبولية و آلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها.

و اعترض ايضاً^(٢) على قوله: «كان له بالامكان جعله متصوراً» بأنه اعتراف بانّ

١ - قوله: «و اعلم أنه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الاخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

٢ - قوله: «و اعترض أيضاً» تقريره أن الشيخ قال: الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصوراً و هذا يدل على ان التصور و التعقل امر وراء المقارنة و الامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلاً له بالامكان بل بالفعل و لا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً و حينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارن.

أجاب: بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة و تكون النفس فى تلك الحالة عقلاً هيولانياً كأنه ما الطبع فيها. فما خرجت من القوة الى الفعل، ثم اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغريبة انطبعت فى النفس و يصير عقلاً بالمكة فيكون النفس فى الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى و لها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى و جعله متصوراً حتى ينطبع فيها. فهينما المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص، و فى ساير الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب. فذكر الشيخ الامكان العام ليعمها. و المقارنة فى قوله «اذ قارنه معنى معقول» هى المقارنة مع الغواشى، و التصور هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى المقارنة المجردة عن الغواشى لامغايرة التعقل للمقارنة.

و فيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع فى النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هى مقارنة

تصوّر العاقل للمعقول، أمرٌ وراء المُقارنة، وعند ذلك يسقطُ اصل الدليل. و الجوابُ أنّ المعنى المعقول، قد يُقارن الجوهر المُستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد، بل مع الغواشى العريية، ثمّ أنّه يصير مجرداً بحسب اعدادات ما، لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة، و أنّما هذا الخروج من القوّة الى الفعل بالامكان الخاصّ، فحكم الشيخ بالامكان العامّ، لتكون هذه الصّورة ايضاً داخلةً فيه. و لا يلزمُ من ذلك مُغايرة التّعقل للمُقارنة، بل يلزمُ مُغايرة المقارنة مع الغواشى للمُقارنة المُجرّدة.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلك تقول: إنّ هذا الجوهر^(١) و ان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية، فله

الحال للمحل، و الصور غير حالة في النفس، و ان قارنه لم يكن مع الغواشى. و كأن كلام الشارح ان البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشى و مع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها و يكون النفس حينئذ عقلاً هيولاً** لانّه ما الطبع في النفس بعد، ثم لما جردته عن الغواشى الغريبة المنطبعة في النفس صارت عقلاً بالملكة فالمراد من المقارنة في قول الشيخ: اذا قارنه معنى معقول. مجرد التعلق و الاتصال لا بطريق الحلول، و بالمعنى المعقول المعنى الذى يتعقل** وعلى هذا يتم العناية. و الاوضح من هذا ان يقال: المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول و هو في العقل امكن له جعله متصوراً اى كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره و هذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل. م

١ - قوله «و لعلك تقول ان هذا الجوهر» يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين:

الاول: تحقق المقارنة في الخارج بأن يقال: هب ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج، لكن لانسلم تحققها في الخارج، و انما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً و المانع مفقوداً. و هو ممنوع.

و هذا السؤال الاخر الذى أورده الامام و اشار الشارح الى ان جوابه يجىء من بعد.

و فى هذا التوجيه نظر: اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عقلاً و عدم التعقل لا ينافى ذلك. و اما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم. لانا نختار (لانسلم خ) ان استعداد المقارنة لازم للمهية. فقوله محال يسقط اصل السؤال» قلنا: لانسلم بل

هو باق لان الاستعداد لا يكفى فى تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر و هو عدم المانع او وجود الشرط.

الوجه الثانى: منع امكان المقارنة فى الخارج و قبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة و هى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج و الالم يكن لما لاعين له وجود عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات، و ايضاً الموجود فى الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام بالغير و هو محال ايضاً و اذا اعقل الشئ عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً فى عدة محال و انه محال فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية، و ثبت انها مساوية لها فى المهية و الالم يكن المدرك هو ما هى الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية.

فان قلت: فالحقيقة الخارجية أى الجزئية الحقيقة اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عنه المعقول كان لها شخصان و ما له اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئى الحقيقى كلى هذا خلف.

فنقول: هذا بحسب تعدد الوجود. و الكلية انما هى بحسب تعدد المهية.

اذا تحقق هذا التصوير فنقول: سلمنا ان المجرى يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود فى العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود فى الخارج غاية ما فى الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهيته النوعية لكن الممكن للشئ بالنظر الى مهيته النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للمهية امكان المقاربة للمهية الموجودة فى الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص المهية و لا يمكن للشخص الموجود فى الخارج اما لعدم شرط او لوجود مانع و فى قول الشيخ «بحسب مهميته النوعية» اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة و الموجودة شخصان للمهية، و ان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة فى الخارج و تمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها. فهى بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة.

ثم لما جاز ان ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمالى عدم الشرط و وجود المانع، و اقتصر الشيخ على احد الاحتمالين و هو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار: و ذلك ان المهية اذا قامت بذاتها فى الخارج ملحوقه اللواحق غريبة مشخصة و غير مشخصة يفصل بها

مانع بحسب شخصية التي ينفصلُ بها عن المُرتسم من معناه في قوّة عاقلةٍ تعقله.»

اقول: لما استدللّ بصحّة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات، عند كونها قائمةً معها بقوّة يعقلها على صحّة مقارنتها إياها عند كونها قائمةً بذاتها، توجهت عليه الشك من وجهين؛ أحدهما ان يُقال: للمقارنة شرط لا يوجدُ ألاً عند القيام بالغير، والثاني ان يُقال: لها مانعٌ يوجدُ عند القيام بالذات، فإن هذين الاحتمالين، يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الأخرى، لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل، مجردةً عن اللواحق الشخصية، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها، لم يحتمل لحوق شيء بها ألاً عند القيام بالذات.

ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق، من حيث شخصيته التي ينفصلُ بها عن المُرتسم من معناه في قوّة عاقلة، فإن المُرتسم فيه، هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة، لا باعتبار كونها صورةً عقليةً، بل باعتبار كونها تعقلًا لامرٍ خارجي، وقد مرّ الفرق بينهما، والاشخاصُ أنما تنفصلُ عن الماهية التوعّية بزوائدٍ تنضافُ إليها.

عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة، واما المهية في العقل و هي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة. وكان سائلا يقول: هب ان المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغطاة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لا مكان المقارنة.

فأجاب بان المهية لها اعتباران: أحدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية، وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول و المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها، و هي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة، وبالشروط. فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فهذا اختص كلام الشيخ بالمانع.

فان قلت: عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة.

فتقول: امكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها مدخل في عروض الامكان و مجال المنع باق.

و لم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية، لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود، و الفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين، اوردهما جميعاً.

قوله: «فيكون جوابك».

تقرير الجواب^(١) ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك

١ - «قوله تقرير الجواب» أن استعداد المقارنة اما لازم في الحالين اولا حصول له الاعند الارتسام في العقل، و حينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. و الاولان باطلان فتعين أن يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس المهية لكونها معقولة و المهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير المهية يفيد الاستعداد. فسقط الشك هذا توجيه الشارح.

و فيه نظر من وجوده: أحدها: أن المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا و ان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية، و لو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال: استعداد المهية اما لذات المهية أو لغيرها و الثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازماً و الشك ساقط.

و الثاني: أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث و هو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب و ليس كذلك لان التقدير أن الاستعداد ليس الاعند الارتسام حينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام. و هو خلف لامطلقا فتوجيه الكلام أن يقال: الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الاعند الارتسام. و الثاني باطل بأقسامه فتعين الاول.

و الثالث أن القسمة الاولى مستدرك لانه يمكن أن يقال: استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. و الاولان باطلان و الثالث هو المطلوب.

الرابع: أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث فانها مقارنة المهية المعقولة و حينئذ يكون تقسيم القسم الثالث و هو ما لا يكون الاستعداد حاصلًا الا عند الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها؛ بل يكفي أن يقال: الاستعداد اما لازم في الوجودين أو غير حاصل الاعند الارتسام و هو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه و انه محال.

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال: و قوله «و إن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في

العقل» إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الاقسام الثلاثة، وقوله «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له» إشارة إلى القسم الاول، و الفاء في قوله «فيكون» عطف على قوله «تكتسبه» وانما كان هذا إشارة الى القسم الاول. لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام و الارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم، و اما قوله قبل هذا: و الارتسام في العقل و إن لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة للمهية المعقولة فلاحاجة إليه ثم إنه ما ادعى الا أن قول الشيخ «وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل» اشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم الى الاقسام الثلاثة فظاهر أنه لادخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله: فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب إشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه و كان الواجب تاخيرها الى ههنا، و كان قوله: في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقاربة اشارة الى هذا التوجيه و الا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى و يمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيالا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان، و الفاء في قوله: فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب. للعطف كما وجهه في قول الشيخ، و الانسب بتوجيهه الواو لالفاء فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام و كان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال. و حينئذ في قوله: ان قوله لم يكن استعداد للشئ حتى حصل فاستعد له. اشارة الى بيان فساد هذا القسم. نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول، وقوله: فاستعدله يمكن ان يكون بصيغة المجهول اى يحصل التي لم يحصل استعدادها، و يمكن ان يكون بصيغة المعلوم و حينئذ يكون هناك ضميران: في له و ظاهر انه راجع الى الشئ، و في فاستعد و هو عايد الى المهية بتاويل الشئ. أى حصل الشئ فاستعد المهية و لا بد أن يقول: أن قوله اولم يكن استعدادا للشئ و قد كان. عطف على قوله: فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه و الظاهر أنه قال: فيكون لم يكن اولم يكن كما فعم الامام.

و حاصل كلامه في توجيه الجواب: ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل اولم يتوقف فان لم يتوقف سواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازماً للمهية و حينئذ

سقط الشك. وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده، وحدث الشيء من غير استعداد و هما محالان فحمل قوله: وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام، وقوله: فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب. على توقف الاستعداد على حصول المقاربة ففسر المعية بالبعدية، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه، وكلمة او في قوله: أو لم يكن بمعنى التساوى و الا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازمان معا لاحدهما.

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين: احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها. و الاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها. ثم قال: فان اريد الاول فالملازمة باطل لانه لايلزم من توقف صحة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة و نفس المقارنة غير حاصلة و ان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها؛ لكن غاية هذا ان لايتوقف هذا النوع من المقارنة و هو حلولها في المحل على الارتسام. و لايلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو الظاهر.

و في هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار:

احدها: أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام. و ذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام و لا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه و يجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم. و ثانياها: ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة. و قد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال: لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال و انما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها.

عنها، حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة، واما ان لا يكون لازماً، بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط، والقسم الثانى ينقسم الى ثلاثة اقسامٍ لانهُ اما ان يحصل مع المُقارنة او بعدها او قبلها.

اما القسم الاول و هو ان يكون استعداد المُقارنة لازماً للماهية، فيقتضى مستعدته للمُقارنة، سواء كانت قائمةً بالقوة العاقلة او بذاتها، وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً، واما القسم الاول من اقسام القسم الثانى، و هو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة، مع وجود المُقارنة، فباطلٌ، لان الشئ يجب ان يستعدّ اولاً لصفةٍ ثم تحصل له تلك الصفة، ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعدّ معها لحصولها، اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفةٍ أُخرى، غير الصفة الحاصلة، كالاستعداد للمعقولات التوابى الذى يحصلُ بعد حصول المعقولات الاول.

و ثالثها: انه قدر احتمالين فى قول الشيخ وزيههما ترك المتن غير مفسر. وهذا نظر الشارح. و ليس بشئ، لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوفيقين ثم اعترض عليه. و الاعتراض عليه لا يوجب ترك التفسير.

و رابعها: انه بقى قول الشيخ: فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المُقارنة فهو للمهية. لادخل له فى توجيهه اصلاً. و على كلام الشيخ كيف ما توجه أسئلة.

الاول: انه لما ثبت لزوم امكان المُقارنة فى الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول للمهية ممكنة فى العقل فيكون ممكنة فى الخارج و مقارنة المعقول فى الخارج هى التعقل فيمكن أن يكون عاقلة و حينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات و لاستثناء المادى.

الثانى: النقض بساير الماديات لو كانت قائمة بالذات أو غيرها فان المهية المعقولة فيها يمكن أن يقارنهامعقول آخر فيمكن مقارنتها فى الخارج لاستلزام الامكان فى التعقل الامكان فى الخارج فيمكن أن يكون عاقلاً.

الثالث: النقض بمقارنة الحالين و مقارنة الحال للمحل فانها ممكنة فى التعقل و هذا الامكان اما يكون لازماً او فى حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها فى الخارج لقيام المهية بالذات. و الغلط انما هو فى المقدمة القائلة ما امكن للشئ فى التعقل امكن له فى الخارج. فليتأمل. م

و اما القسم الثاني منها، و هو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة، فباطل
 ايضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها.
 و اما القسم الثالث، و هو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة، فيقتضى في
 هذا الموضوع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضاً، كما كان في القسم الاول و
 ذلك لان الماهية قبل المقارنة، انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا
 يكون هناك شيء يفيد لها الاستعداد غير ذاتها، و حينئذ يسقط الشك ايضاً و ترجع الى
 المتن.

فقوله: «و ان هذا الاستعداد لتلك الماهية، ان كان من لوازم الماهية، كيف كانت، فقد
 سقط التشكك»

إشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين و معنى «كيف كانت»، ان الماهية سواء
 كانت في العقل او في الخارج.

و قوله: «و ان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل»
 إشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة، و الارتسام في العقل و ان لم يكن
 بانفراذه مقارنة معقولين حاليين في محل، لكنه مقارنة حالاً لمحل، هما معقولان، فهو ايضاً
 مقارنة الماهية لمعقول.

و قوله: «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له»
 إشارة الى القسم الاول من الثلاثة، و «الفاء» في قوله: «فيكون»، يقتضى العطف على
 قوله: «تكتسبه» و المعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في
 العقل الذي هو المقارنة، فكان حصول الاستعداد، المستفاد مع حصول الاكتساب له.

و قوله: «فيكون لم يكن استعداداً للشئ حتى حصل، فاستدله»
 إشارة الى بيان فساد هذا القسم، و «الفاء» في قوله: «فيكون» لجواب الشرط المذكور
 في قوله: «و ان كان انما تكتسبه».

و الفاضل الشارح، جعلَ قوله: «فيكونُ الاستعدادُ أنما يستفادُ مع حصولِ الاكتساب»، جواباً للشرط، و بياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين، فيتحيزُ لذلك في تفسيرِ الفاظ الكتاب، و قدَّرَ احتمالين، ثمَّ زَيَّعَهُما، و تركَ المتن غير مفسَّرٍ.

و قوله: «او لم يكنُ استعداداً لشيءٍ و قد كان ذلك الشيء و حدث.»
إشارةً الى القسم الثاني من الثلاثة، و بيانَ فساده، و كان في قوله: «و قد كان» تامةً بمعنى حَصَلَ.

قوله: «و هذا كُلُّهُ محالٌ.»
تصريحُ لفساد القسمين المذكورين، و الغرضُ انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة.

و قوله: «فيجبُ اذن، ان يكون هذا الاستعداد، قبل المُقارنة فهو للماهية.»
إشارةً الى القسم الثالث من الثلاثة، و بيانُ أَنَّهُ راجعُ الى كون الاستعداد لازماً للماهية.

و قوله: «بل لعلَّ الاستعداد الخاصَّة لبعض ما يُقارَنُ تتلو المُقارنة الاولى.»
إشارةً الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفةٍ أُخرى، غيرُ الحاصلة و هيئها قد سمَّ الجواب.

قوله: «و كذلك، فاعلم انَّ لماهية المعنى الجنسى، استعداداً لكلِّ فصلٍ له، فان لم يكنْ له خروجُ الى الفعل، فلما نَع يطولُ الكلام فيه، فكيف في المعنى المحققُ التَّوعى؟»
و هو جوابُ لشكِّ آخر^(١)، تقرُّيره ان يُقال: المعنى المُشترك الجنسى كالحيوان - مثلاً

١ - «قوله و هو جواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر. و الجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول و هذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها

- اذا كان مُقارناً لفصلٍ كالتَّاطِقِ، لم يَكُنْ مستعداً لمقارنةِ فصلٍ آخر كالصَّهالِ، و اذا جازَ ذلك، فلم لا يجوزُ ان تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمةً بذاتها غيرُ متسعدةٍ للمُقارنةِ و ان كان عند كونها قائمةً بالقوَّة العاقلة، مستعدةً لها.

و الجوابُ انَّ معنى الجنسى - من حيث طبيعتهِ الجنسيَّة - مُستعدةٌ لكلِّ واحدٍ واحدٍ من الفصول التي يقارنُه مقومٌ لوجوده، محصلٌ لا يتبيه فان لم يكن لبعضها كالصَّهالِ - مثلاً - خروجٌ الى الفعل، فلو جود مانعٌ كالتَّاطِقِ سبقه، فقدَّم المعنى الجنسي، و حصَّله نوعاً، و اخرجهُ بذلك عن كونه طبيعياً غير محصلةٍ مستعدةٍ لمقارنةِ الفصول، فزال الاستعدادُ لوجود هذا المانع، لا مع كونه على طبيعتهِ الجنسيَّة، بل بعد زواله عن تلك الطَّبيعة، فهو مستعدٌ لمقارنةِ الفصول، ما دامت طبيعتهُ الجنسيَّة باقية.

و اذا كان حال الجنس الذي لا يتحصَّلُ وجوده بالمُقارنة كذلك، فكيف يكون حال الانواع المُحصَّلة الغنيَّة عن المُقارنة في كونها مُستعدةٍ لمقارنةِ اعراضٍ تلحقها لحوق شيءٍ غير محتاج اليه، اى انما يكونُ الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعا النوعية اولى من الاجناس، و لما كانت الماهية المعقولة التي نحنُ في قصتها نوعيَّةً محصلةً غنيَّةً عن مُقارنة سائر المعقولات، فهي باستلزم استعداد مُقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها.

* تنبيه *

«انك اذا حصَّلت، ما اصلته لك علمت ان كلَّ شيءٍ ما من شأنه ان يصير صورةً معقولةً و هو قائمُ الذات، فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته.»

اقول: هذا ظاهرٌ، و هو تذكيرٌ لما بينه في الفصول المتقدمة.

محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية. و في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول و الموجود في الخارج،

قوله : «وكل ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه، ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته، وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل، غير جائز عليه التغيير و التبدل.»

اقول: قد تبين فيما مضى، ان الماهيات المعقولة، انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها، فما كان منها مجرداً بنفسه و باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة و ما قبلها، كان من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته، و لا يكون هناك مانع، و ما يقتضيه ذات الشيء و لا يمنع مانع يكون لا محالة واجباً ما دامت الذات باقية، و ما يجب بحسب الذات، يدوم بدوامها و يمتنع ان يتغير و يتبدل، فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولاً عاقلاً لذاته، و لما يصح ان يكون معقولاً و ما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات، لا يكون من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لوقوف ما من شأنه على غيره، بل يجب من ذلك ما يكون مستجعماً لاسبابه و يمتنع ما يفوته بعضها، و هيها قد تم الكلام في ادراك النفس، و بقي الكلام في تحريكها.

* تكملهُ النَّمطُ * بذكر الحركات عن النَّفس

* تنبيهٌ *

«لعلَّكَ الآنَ تشتهي ان تسمع كلاماً في القُوَى النَّفسانيَّةِ الَّتِي تصدُرُ عنها اعمال و حركات، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.»
معناه ظاهرٌ

* اشارةٌ *

«أما حركات حفظ البدن و توليدهُ، فهي تصرّفاتُ في مادَّةِ الغذاء.»
أقول: يُريدُ ان يشيرَ الى الحركاتِ المنسوبة الى النَّفسِ النَّباتيَّةِ^(١) الَّتِي يفعلُ افعالاً

١. قوله: «يُريدُ ان يشيرَ الى الحركاتِ المنسوبة الى النَّفسِ النَّباتيَّةِ»، بعد تمام الكلام في ادراكات النَّفسِ شرع فيحركاتها و حركاتها، أما حركات النَّفسِ السَّماويه، او حركات النَّفسِ الارضية و هي تصدر عنها أما بشعور و ارادة و هي الحركات الاختيارية او بلا شعور، فاما ان تكون تصرّفات في مادة الغذاء و هي الحركات المنسوبة الى النَّفسِ النَّباتية لوجودها في النَّباتات كما في الحيوانات و مبادئها يُسمَّى قوة طبيعِيَّة و امان لا يكون كذلك كحركات النَّبض و حركات الارواح عند عروض الكيفيات النَّفسانيَّة و هذا القسم لم يذكره الشيخ. و القُوَى عند الاطباء ثلاثة اجناس لانَّها امان تكون مع الشَّعور و هي القوَّة النَّفسانية او لامع الشَّعور و هي اما ان تختصَّ بالحيوان و هي القوَّة الحيوانيَّة او لا و هي القوَّة الطَّبِيعِيَّة و القُوَى الطَّبِيعِيَّة و القُوَى الطَّبِيعِيَّة اربع؛ غاذية و نامية و مولدة و مصوِّرة لانَّ فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النَّوع و ما

لاجل الشّخص أمّا لبقائه و هي الغاذية او لكماله و هي التّامية و ما لاجل النّوع أمّا ان يكون لتحصيل المادّة و هي المولدة او لتحصيل الصّورة و هي المصورة فاراد الشارح التّنبية على وجه الحاجة اليها و هي ظاهرة.

و اعلم أنّ الحرارة الغريزيّة و هي الحرارة السّارية في ساير الفروق التي بها النّضج و الطّبخ و ساير الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي و بعض الفضول و في الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكليوس و يحصل الاخلاط و كذا في العروق و في القلب معظمها حتى أنّه يبخر الدّم تبخيراً هو الرّوح و معدة للمزاج يستعده لقبول القوي و كذا في ساير الاعضاء و اختلفوا فيه، فذهب جالينوس و من تبعه الى أنّها الاسطقسيّة النّارية التي في البدن و كانت اذا خالطت ساير الاسطقسات افادتها طبخاً و قواماً و التياماً و قال ارسطو و جمهور المتأخرين: أنّها حرارة سماويّة افاضت على البدن، مع فيضان النّفس و لانبعائها من السّماويات تناسب جوهر الماء حتّى يستتبع قوّة محيية و يجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السّماوية في قبول الحيوّة.

و هذا هو الحق، أمّا اولاً فلأنّها تفارق بالموت و الاسطقسية باقية و لذا تسود البدن و تعفن، أمّا ثانياً فلأنّ الحرارة الغريزيّة كلّما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطّبيعيّة جودة، كما في بعض الاحيان و في بعض الاوقات و ليس هذا شأن الحرارة النّارية فإنّها يضرب بالافعال عند الاشتداد و أمّا ثالثاً فلأنّ الاجزاء الحارّة و الباردة اذا تصغّرت و امتزجت تفاعلت و انعدمت حرارتها و برودتها بالمرّة حتى حدثت كميّة متشابهة فكيف يكون هذه الحرّارة المحسوسة في ساير البدن. و أمّا رابعاً فلأنّ هذه الحرارة يؤثّر في الاغذية الغليظة، حتّى تميز بين اجزائها الكثيفة و اللطيفة و لا شك أنّ الحرارة لا تكون كذلك إلّا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احقرت الاعضاء و اذا بت الشّحم و لا سيّما و ادنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية و من ثمة عرفت بأنّها جوهر حارّ لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لاجل أنّها آلة للطّبيعة في افعالها ينسب اليها كدخدائيّة البدن و يقال حرارة غريزية و لا يقال برودة غريزية و كذلك لأنّ مركبها الرّطوبة دون البيوسة يقال رطوبة غريزية و لا يقال بيوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت أنّ الشارح اشار الى مُغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النّارية لعطف انبعائها على حصول الاجزاء و يثبتهما في قوله: «فالحرارتان يقبلان» و هذه فائدة جلييلة لكن في عبارته تسامح عن وجوه:

مختلفة من غير ارادةٍ، و الى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال و هي التي تُسميها الاطباء «قوى طبيعية».

و اعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال و بعدها عنه - كما مر - و لا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع، و ينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في افعالها، و خادمة لقواها، و هي الحرارة الغريزية، فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب، و تعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج، فاذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة، و بطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به، ففسد التركيب، فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة، و تحيله الى ان تشبهه بالفعل، فتضيفه اليه بدلاً عما يتحلل، و هي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية الى الانفكاك و لم يكن من شأن القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتئام ابدأ، كما سيأتي بيانه، و كانت العناية الالهية مستبينة للطبائع النوعية دائماً، فقدر بقائها بتلاحق الاشخاص.

اما فيما لم يتعد اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال و لسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالت و اما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال، و لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد،

احدها ان ظاهر قول و ينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة، ان الحرارة الغريزية جاذبة من النفس و ليس كذلك، بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به و لعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس، فان تعلقها هو المعدة لجميع كمالات البدن و الثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار و اطلاق الحرار الغريزية عليها بالمجاز و الحقيقة انها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفايض على البدن.

و الثالث ان قوله: فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات يقتضيان الحار التاري ايضاً يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة و قد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر و يحلل، م.

وجعلت نفس الاخير ذات قوّة تختزلُ من المادّة التي تحصلُها الغذائية ما يجعلُها مادّة شخصٍ آخر من نوعه و لما كانت المادّةُ المختزلة للتوليد لا محالة اقلّ من المقدار الواجب، لشخصٍ كاملٍ اذ هي مُختزلةٌ من شخصٍ جعلت النفس المُدبرة لها، ذات قوّة تشييفُ من المادّة التي تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادّة المختزلة، فتزيدُ بها مقدارُها في الاقطار، على تناسبٍ يليقُ باشخاص ذلك النوع، اى ان يتمّ الشخص.

فاذن، النفوسُ النباتيّة التامة، انما تكونُ ذات ثلاث قوئٍ يحفظُ بها الشخص اذا كان كاملاً، و تكمله مع ذلك اذا كان ناقصاً، و يستبقى النوع بتوليد مثله، و هي المُسمّاة بالغازية، و المنمية، و المولدة للمثل، فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوئ، انما يتمُّ بتصرّفاتٍ في مادّة الغذاء.

و قوله: «لتحال الى المُشابهة سداً لبدل ما يتحلّل.»
اشارة الى غاية فعل الغازية.

و قوله: «و لتكون مع ذلك زيادةً في النشو على تناسبٍ مقصودٍ محفوظٍ في اجزاء المُغتذى في الاقطار، يتمّ بها الخلق.»
اشارة الى غاية فعل المنمية.

و قوله: «او ليختزل من ذلك فضلُ يعدُّ مادّة مبدئاً لشخصٍ آخر.»
اشارة الى غاية فعل المولدة.

و قوله: «و هذه ثلاثة افعالٍ لثلاث قوئ.»
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوئ.

و قوله: «اولُها الغذائية و تخدمُها الجاذبة^(١) للغذاء و الماسكة للمجذوب، الى ان

١. قوله: «و تخدمها الجاذبة»، القوّة الطّبيعية اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة أخرى و هي

تهضمه الهاضمة المهرية، و الدافعة للثقل.»

اشارة الى تقديم الغازية على الباقية، لتتقدم فعلها على افعالها، و الى خواتمها الرابع، بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره.

قوله : «و الثانية القوة المنمية الى كمال النشوء.»

اقول: لما كان الانماء التوليد معاً محوَّجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها و التصرف فيها، و كان الانماء اهمّ، لانه يتعلّق باكمال الشخص، و انما احتيج الى توليد المثل، لكون الشخص معرضاً للفناء، فجعل الانماء مُتقدماً على التوليد بعض التقدّم، و الغازية تُتخذ هذه القوى فى تحصيل المادة.

قوله : «فان الانماء غير الاسمان.»

اقول: النموّ و السمن، يشتركان فى شىء واحدٍ و هو الازدياد الطبيعى للبدن، بانضمام مادة الغذاء اليه، و يفرقان باشياء؛ منها التناسب فى الاقطار، و منها طلب ما يقصدها الطبع، و منها الاختصاص بوقتٍ معيّن، فالتموّ يختصّ بجمعها و السمنُ يخالفه احياناً فيها و يوافقهُ احياناً، و الذبول يقابله النمو، و الهزال يقابله السمن.

قوله : «و الثالث القوة المولدة للمثل و تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما.»

المخدوة او لفعل قوه اخرى و هى الخادمة، فالغازية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلّل و هو ليس لفعل قوة اخرى، لكنّه باعتبار ايراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنامية و الجاذبة و اخواتها خادمة صرفه اذ ليس لها فعل الاّ الغازية و النموّ و السمن يتفرقان بتناسب الاقطار فى الزيادة، اى بزيادة الجسم فى الاقطار و الثلاثة و هى الطول و العمق على تناسب طبيعة الشخص و بان تلك الزيادة الى غاية مقصود للطبيعة و فى وقت مخصوص و هو سنّ النموّ تختصّ بهذه الاشياء الثلاثة و اما السمن فمخالفته فيها و موافقة، اما مخالفته فلانّ السمن لا يزيد فى الطويل غالباً و انما يزيد فى العرض و العمق و قد يكون غير سنّ النموّ و اما موافقته فيها فكما اذا عمّ السمن ساير الاعضاء حتّى الرأس و القدم فى سنّ النمو، م.

اقول: هذِهِ القُوَّةُ، تنقسمُ الى نوعين؛ مولدةٍ و مصورةٍ. ^(١) و المولدةُ تنقسمُ الى نوعين؛

١. قوله: «هذه القوة، تنقسم الى نوعين؛ مولدةٍ و مصورةٍ»، اى قوَّة في الاثنين، تحصل المنى و تعد الدَّم لاكتساب الصُّورة المنويَّة ليستعدَّ لفيضان قوَّةٍ آخر، ينتقل مع المنى الى الرِّحم و هى القوَّة المغيرة الاولى، فتتصرَّف فى المنى و تفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدِّماغ و مادَّة القلب و مادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوَّة المصوِّرة، فيلبس كل عضو صورته الخاصَّة فيكمل بذلك وجود الاعضاء.

و اعلم أنَّه لا بُدَّ للتغذية من تحصيل جواهر البدن اولاً و هو الدَّم، ثمَّ جعله بحيث تداخل جواهر العضو و يصير جُزئاً له و هو الالتزاق، ثمَّ يشبهه به، حتَّى فى قوامه و لونه و هناك ثلاث قوى؛ المحصلَّة و الملتصقة و المُشبهة، و الغازيةُ اما مجموع هذه القوى او قوَّة تخدمها هذه الثلاث، الظَّاهر الاول، ليس فى التغذية فعل غير هذه الافعال الثلاثة، لكنَّ الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء، فيجعل المُشبهة خادمة للغازية و لما كان من شأنها تغيير المادَّة الى جواهر العضو سُمِّيت مغيرة، كما انَّ المولدة الثانية ايضاً سُمِّيت مغيرة كذلك، لكنَّها مغيرة اولى، لانَّ تغييرها لخلق العضو و تغير المشبهة لتغذيته و الاولى متقدِّمة.

و على عبارة الشارح سؤال و هو انَّ «هذه القوَّة» اشارة الى المولدة للمثل و قد قسمها الى المولودة و المصورة هو تقسيم الشئ الى نفسه و الى غيره و لعلَّه جعل القوَّة المولدة مشتركة بين معنى عام و هو القوَّة المتصرِّفة لبقاء النوع و خاص و هو المحصلَّة للمادة النوعية، فالقسم العام و القسم الخاص، لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين اللاطباء و الَّذى دعا الى أنَّه جعل لصورة قسماً من المولودة انَّ الشيخ لو يذكرها مع أنَّها من القوى الطبيعية، لكنَّه انما لم يذكرها لانَّها من تنمة المولدة حيث تتمَّ فعلها لانَّها قسم منها.

و اما قوله: و الغازية و المنميَّة تخدمان المولدة، كما مرَّ فيه اشارة الى ما قال فى الدرس السابق لما كانت المادَّة المحرَّكة للتوليد لامحالة اقل من الواجب بشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادَّة ذات قوة تضيف من المادَّة الى يحصلها شيئاً فشيئاً، فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوَّة المضيفة فى الاقطار هى القوَّة النامية و لنفس المدبرة هى النفس النَّباتية على ما ذكره فى اوَّل النَّمط من انَّ التَّنطفة فى اوَّل الامر صورة معدنية يحصلها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غازية و نامية و هذا حمل للغازية و النامية الخادمتين على غازية المولود و ناميته.

و قوله: «بان يفصل المنى الى جواهر الاعضاء انما هو يعد فيضان النفس النَّباتية» و هو مع أنَّه لم يقل له احد يعيد و ايضاً يقتضى ان يكون المراد من المولودة، فقوله المولدة للمثل ينبعث بعد

محصلّة للبدن، و مفصلّة آياه الى اجزاءٍ مختلفةٍ كالأعضاء و هى الّتى تُسمّى «مغيرةً أولى»، بالقياس الى الّتى تغيّر الغذاء خدمة للغاذية، و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة - كما مرّ -

قوله : و لكن النّامية تتفّ أوّلاً.»

اقول: الغاذيةُ فى أوّل الامر، تقوى على تحصيل مقدارٍ اكثر ممّا يتحلّل لصغر الجُنة و كثرة الاجزاء الرّطبة فيها، فيعمل المنمية فيها فضلٌ من الغذاء، ثمّ يعجزُ عن ذلك لكبر الجُنة و زيادةُ الحاجة لنفاذ اكثر الرّطوبات الاصلية الصّالحة لتغذية الحرارة العريزية، فيصِرُ ما يحصله مُساوياً لما يتحلّل، و حينئذٍ تتفّ المنمية.

قوله : «ثمّ تقوى المولدة ملامة فتتفّ ايضاً.»

اقول: عند القرب من تمام النّمو^(١)، تفرغ النّفس للتّوليد، فتقوى المولدة ملامة، اى حيناً. يُقال: اقمّت عنده ملامة من الدّهر - بفتح الميم و كسره و ضمّه - اى حيناً و برهةً. ثمّ اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدلٍ ما يتحلّل، بحيث لم يفضل شىءٌ تتصرّف المولدة فيه، او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المُفرط، فصارت المادّة غيرُ مستعدّةٍ لذلك، و قفت المولدة ايضاً.

قوله : «و تبقى الغاذية عمّالة الى ان تعجز، فيحلّ الاجل.»

القوّة المُفصلة و هى تنافى تقسيمها الى محصلة و مفصلة و كلامُ الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين و ناميتهما، اما خدمة الغاذية، فلانّ المنى من فضلة غذاء و اما خدمة النّامية فانّها تعظم و توسع مجاريها، حتّى يصير الى الهيئة الصّالحة التّوليد و لذلك لا يتكون المنى و لا يجذب الشهوة الاّ بعد عظم الاعضاء، م.

١. قوله: «فتتفّ ايضاً، اقول عند القرب من تمام النّمو»، ليس بمستقيم لانّ النّمو الى الثلثين، و التوليدُ يكون فى سنّ الشيخوخة ايضاً و الحقّ ان وقوفها عين لا يفضل من المادّة الّتى يحصلها الغاذية شىءٌ تتصرّف فيه المولدة كما ذكرها الشيخ، م.

اقول: أما يحلُّ الاجل عند عجزه عن ايراد البدل، لسُرعة تحلُّل الاجزاء، وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها.

* اشارة *

«و اما الحركات الاختيارية، فهي اشد نفسانية.»

اقول: يريدُ أن يُشيرَ الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالاً مختلفةً بارادةٍ، و الى مباديها، و الحركة الاختيارية، هي التي تصدرُ عن شيءٍ يقدرُ على الفعل و التَّرك، و تتساوى نسبتها اليه بحسب ارادةٍ ترجحُ احدهما و اُتَمَّ قال: هذه الحركات، اشد نفسانيةً، لانها تصدرُ عما تصدرُ عنه الافعال النباتية من غير عكس. (١)

و اعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة (٢) مترتبة، ابعدها عن الحركات، هو القوَّة

١. قوله: «لانها تصدرُ عما تصدرُ عنه الافعال النباتية من غير عكس» ليس بسديد و اُتَمَّ الصحيح الظاهر، هو العكس و يُمكن ان يُقال: الافعال النباتية فاعل لتصدر المذكور اولاً و فاعل تصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة او الافعال الاختيارية، تصدر الافعال النباتية ما تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير عكس، لكنهُ خلاف المطلوب، م.

٢. قوله: «و اعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة»، لانه لا بدُ في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعاً يحصل او ضاراً يدفع، ثم ينبعثُ من ذلك التصوير شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه و يحدث من ذلك الشيء عزم الى الفعل، فيتحرَّك الاعضاء اليه و الشوق ليس من القوى المدركة، لان فعلها ليس الادراك و ربما ينفكُ الادراك عن الشوق، كما يدركُ ان له في طعام نافعاً الا انه لا يشتاقُ اليه بسبب امتلائه من الغذاء و العزمُ اُتَمَّ يحصل بعد الشوق، فيكون مُغايراً له و ايضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم، كما اذا منعه حياء او امر آخر و كذلك ربما ينفكُ الحزم عن التحريك، كما اذا كان منوعاً من الحركة، مع ان له شوقاً و عزمًا على تحصيل مطلوبه، فلما كان كل فعل ارادى سبقه هذه الافعال الاربعة و يبينُ انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هي مباديها، فالصورُ للنفس بحسب العقل العملى و التَّشوق ان كان الى جلب نفع، فهو بحسب القوَّة الشهوانية و ان كان الى دفع ضرر، فهو بحسب القوَّة الغضبية و العزمُ بحسب قوَّة عازمة و التحريكُ بحسب قوَّة عازمة و التحريك بحسب قوَّة مبثوثة فى العضل، فاذا توهم نفع شى اضره اطاعته القوَّة الشهوية، فاحدث الشوق

المُدركة، وهى «الخيال» او «الوهم» فى الحيوان، و العقلُ العملى بتوسطها فى الانسان. و تليها قوّة الشوق، فإنها تتبعُ عن القوَى المُدركة، و تنشعبُ الى شوق نحو طلب، أنما ينبعثُ عن ادراك الملائمة فى الشئ اللذيذ او النَّافع، ادراكاً مطابقاً او غير مطابق، و تُسمى «شهوة»، و الى شوقٍ نحو دفعٍ و غلبة، أنما تتبعُ عن ادراك منافاةٍ فى الشئ المكروه او الضارّ و تُسمى «غضباً».

و مغايرةُ هذه القوّة للقوَى المُدركة ظاهرة، و كما انّ الرّئيس فى القوَى المُدركة الحيوانيّة هو الوهم، فالرّئيسُ فى المحرّكة هو هذه القوّة، و يليها «الاجماع» و هو العزم الذى ينجزمُ بعد التردّد فى الفعل و التّرك، و هو المُسمى بـ«الارادة» و «الكراهة». و يدلُّ على مُغايرته للشوق كون الانسان مُريداً لتناول ما لا يشتهيهِ، و كارهاً لتناول ما يشتهيهِ، و عند وجود هذا الاجماع، يترجّحُ احدُ طرفى الفعل و التّرك اللذين يتساوى نسبتُهُما الى القادر عليهما، و تليهما القوّة المُنبثّة فى مبادئ العضل المحرّكة للاعضاء و يدلُّ على مُغايرتها لسائر المبادئ، كون الانسان المُشتاق العازم غير قادرٍ على تحريك اعضائه، و كونُ القادر على ذلك غيرُ مشتاقٍ و لا عازمٍ، وهى المبادئ القريبة للحركات، و فعلها تشنجُ العضل و ارسالها، و يتساوى الفعل و التّرك بالنسبة اليها.

و قوله: «ولها مبدئ عازم مجمع».

اشارة الى الاجماع المذكور.

و قوله: «مُذعنأ و منفعلأ عن خيالٍ او وهمٍ او عقلٍ».

اشارة الى المبادئ البعيدة.

اليه، ثمّ اذا تمّ الشوق اطاعتها لقوّة العازمة فينتهض القوَى المحرّكة المنبثّة فى مبادئ المتصل الاعضاء و هو الاعصاب و تحريك الاعضاء المخصوصة بذلك قبضاً و بسطاً و تشنجاً و استرخائاً، كما يحركُ الاصابع عند العزم على الكتابة و كما اذا اردنا بيان مسئله معلومة، فيطبع القوّة الشوقيّة، ثمّ العازمة، ثمّ القوّة المحرّكة يعضل اللسان، فيعبّر عن معانيها، م.

وقوله: «تنبعثُ عنها قوةٌ غضبيةٌ دافعةٌ للضَّارِّ، أو قوَّةٌ شهوانيةٌ جاليةٌ للضروري أو النَّافع الحيوانيين.»
إشارةً إلى أنَّ قوَّة الشَّوق متوسِّطةٌ بين القوَى المُدرَكة والاجماع.

قوله: «فيطبعُ ذلك ما انبث في العضل من القوَّة المُحرِّكة الخادمة لتلك الامرة.»
إشارةً إلى المبادئ القرية المذكورة، وقوله: «فيطبعُ ذلك» إشارةً إلى أنَّ هذه القوى، أمَّا تطبعُ الاجماع، وتلك الامرة إشارةً إلى المبادئ الثلاثة لهذه القوى، فإنَّ المُحرِّكة، بالحقيقة هي هذه، والباقية أمرَةٌ ولما ذكُر كون الشَّوق مُنبعثاً عن القوَى المُدرَكة وكون القوَى مطبوعاً للاجماع، استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع إلى الشَّوق.

* إشارة *

«الجسمُ الَّذي في طباعِهِ ميلٌ مستديرٌ^(١) فإنَّ حركاتَهُ من الحركات النَّفسانية، دون الطبيعيَّة، والآ لكان بحركةٍ واحدةٍ يميلُ بالطَّبع عمَّا يميلُ إليه بالطَّبع ويكونُ طالباً بحركتِهِ وضعاً ما بالطَّبع في موضعه، وهو تاركٌ له، وهاربٌ منه بالطَّبع، ومن المحال ان يكون المطلوب بالطَّبع متروكاً بالطَّبع، والمهروبُ عنه بالطَّبع مقصوداً بالطَّبع، بل قد يكون ذلك

١. قوله: «الجسمُ الَّذي في اطمع بل مستدير»، ربما توجه هذا الدليل بأنَّ كل وضع اوحد توجه اليه الفلك بالحركة المُستديرة يكون ترك ذلك الوضع او الحدِّ، هو عين لتوجُّه اليه، فلو كان الحركة مة تسديرةً طبيعة، يلزم ان يميل الفلك بالطَّبع، فيكون المهروب عنه بالطَّبع بعينه مطلوباً بالطَّبع في حالةٍ واحدةٍ وأنَّ محال.

وهذا توجيهٌ غير وجيه، لأنَّ ترك وضع اوحد، ليس توجُّهاً إلى ذلك الوضع، لانعدامه بتركه بل غايته الي وضع مثله، فالمتروكُ ليس هو المطلوب، فالاولى ان يُقال في توجيهه: الفلك بالحركة المُستديرة، يطلُبُ وضِعاً ثمَّ يتركه وطلب وضع و ترکه لا يتصوّر من غير ارادة، فان طلب الشئ و ترکه، لا يكون الآ باختلاف الاعراض وهو لا يتمُّ الآ بشعور و ارادة و اما الطَّبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شئ و واحد مطلوبه و متروكه، و لو كان في وقتين.

فقوله: «او الهروب منه بالطَّبع مقصوداً بالطَّبع» اي الَّذي يهرب عنه، هو الَّذي كان مقصوداً بالطَّبع و أمَّا ذكر هذا تنبيهاً على أنَّه يُمكن ان يخبر عنه بعبارتين، م.

الارادة لتصور غرضٍ ما يوجبُ اختلاف الهيئات، فقد بان ان حركته نفسانيةً اراديةً.»

اقول: يُريدُ ان يبيّن كون الحركات المُستديرة الفلكية صادرةً عن نفسٍ فلكيةٍ لا عن طبيعةٍ، و النفس الفلكية هي التي تصدرُ عنها افعال غير مُختلفةً بارادة، و الطبيعة هي التي تصدرُ عنها افعالٌ غير مختلفةٍ عن غير ارادةٍ، فالفارقُ بينهما هو وجود الارادة و عدمها و عادمُ الارادة لا يطلبُ شيئاً يتركه، و لا يتركُ شيئاً يطلبه، و واجدها رُبما يفعلُ كذلك لتصورِ غرضٍ موجبٍ لذلك الاختلاف، و لما كانت المُستديرة طالبةً لحدودٍ و اوضاعٍ يتركها، و هاربةً عن حدودٍ او اوضاعٍ يطلبها، لم يمكن ان تكون طبيعيةً فاذن هي نفسانيةٌ و انما لم يحتمل ان يكون قسريّةً لان المفروض حركةٌ صادرةٌ عن ميلٍ مستديرٍ طباعى لا عن شىءٍ خارجٍ عند ذات المتحرّك و الفاظُ الكتابِ ظاهرةٌ.

* مقدمة *

«المعنى الحسى الى مثله تتجهُ الارادة الحسية، و المعنى العقلى الى مثله تتجهُ الارادة العقلية و كلُّ معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبراً لواحد شخصى كقولك: ولد آدم، او غير معتبر كقولك انسان.»

اقول: هذه مقدّمة الاثبات النفوس الفلكية و يشتمل على حكيمين:

احدهما، ان الارادة التي يطلب معنى حسياً كلقاء زيد - مثلاً - هذه اللقية - مثلاً - ارادةٌ حسيةٌ، اى متعلّقةٌ بجزئى محسوس، و الارادة التي تطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية، اى متعلّقة بشىءٍ معقولٍ فالارادة اّما حسية، و اّما عقلية.

و الثانى، ان المعنى الذى يحمل على كثيرٍ غير محصور، سواء كان معتبراً بواحدٍ شخصى، كولد آدم، او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلى و لا يضّره فى كونه عقلياً تقييده بالشخص و اّما قيده بقوله: «غيره محصور»، لان المعنى الذى يطلق على كثيرين، رُبما يكون جزئياً كقولنا: كل واحد من هؤلاء الناس اشارةً الى عددٍ كثيرٍ من الناس المتعيّنين. و الحكمان ظاهران.

* اشارة *

«حركة لجسم الاوّل بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية و

لا العقلية و إنما تطلب لغيرها.»

القول: يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية و إنما خصّ الجسم الاول بالذكر، لأنه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده و على كونه ذا حركة مستديرة، و على امتناع سائر أنواع الحركات عليه و لم يتعرّض لسائر الافلاك.

فنقول: ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرّكاً قارُّ الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه، و ما لا قرار له في ذاته، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمحرّك القارُّ، انما يقتضيها لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصّل بها، فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرّك، هو ذلك الشيء لا الحركة، فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. و قولهم في تعريف الحركة: انها كمال مبدء أول لما بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول، هو تأديها الى كمال ثان، فهو ايضاً دالٌّ على كونها غير مطلوبة لذاتها و لما تقرّر هذا،

فنقول: قد ذكرنا أن الارادة اما حسية، و اما عقلية و الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحسن، و لا بحسب العقل، فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة.

قوله : و ليس الاولى لها الا الوضع، و ليس بمعين موجود؛ بل فرضي، و لا بمعين فرضي تقف عنده، بل معين كلي فتلك ارادة عقلية.»

القول: غاية الحركة اما اين معين، او كيف او كم كذلك، و الارادة انما تطلب شيئاً يكون حصوله اولي لها من لا حصوله و لما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية، على ما ذكرنا في النمط الثاني، فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة و المطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالباً، فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود، بل معين مفروض تقرضه الارادة، و يتجه اليه بالحركة و التعبي لا ينافي الكلية^(١) لان كل واحد من كل كلي فله مع

١ - قوله: «و التعيين لا ينافي لكلية»، جواب سؤال و هو ان المطلوب، لما كان معيناً كيف

كليتته تعيّن يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلّي، فاذن المعيّن المفروض لا يجب أن يكون جزئياً، بل هو أماً جزئياً، و أماً كلّيّاً، و أماً الجزئى فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجّهة اليه عنده، و لكن حركة الجسم الاوّل التي هي علّة لوجود الزّمان، يمتنع ان تتقف، فاذن مطلوب ارادة الجسم الاوّل، هو وضع معيّن مفروض كلّي و تقييده بالجسم الجزئى الواحد، لا يضرّ كليتته، كما مرّ في المقدّمة. و أيضا الارادة المتوجّهة الى مراد كلّي عقلية - على ما مرّ أيضاً في المقدّمة - فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية.

قوله: «و تحت هذا سرّ».

اقول: الظاهر من مذهب المشائين انّ المباشر لتحريك الفلك، نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادّته، و انّ الجوهر المجرد عن مادّته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ قد استدللّ بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو ارادة عقلية و قد تقرّر فيما مضى انّ القوي الجسمانية، ليس من شأنها ان تعقل و انّ العقول التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان يياشر التحريك. فاذن و جب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالتفوس الناطقة الانسانية، من شأنها أن تعقل، و تباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية، و ليصدر عنها الحركة المستديرة، لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور، منهم لم يصرّح الشيخ به، وأشار الى ذلك بقوله: «و تحت هذا سرّ» و الفاضل الشارح ذكر: انّ الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع و ذكر في جميعها انّ ههنا سرّاً، لكنّه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع، و الاوّل في هذا الموضع و الثاني في آخر الفصل العاشر من التّمط السادس حيث قال: و أنّما نفس

ينقسم الى جزئى و كلي؟ و الحقّ انه لا حاجة الى التّعرض لعبارة التّعين، و يكفى ان يقال: ثبت أن حركة الفلك ارادية، فالمقصود منها ليس نفس الحركة، بل الوضع لانّها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود، أماً جزئى او كلّي، فالاول باطل، فتعين الثّانى و القصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله و القوة الجسمانية ليست من شأنها التّعقل فيكون للفلك نفس مجردة و هو المطلوب.

السَّماء، فهو صاحب ارادةٍ جزئيةٍ، او صاحب ارادةٍ كليةٍ، يتعلّق بها، لينال ضرباً من الاستكمال ان كان وفيه سرُّ الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط، حيث تكلم في كيفية تشبّه النفس بالعقل فقال: و أنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة، فربما لاح لك سرُّ واضح حقّ و الرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر، فأنه قال هناك: ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً ألاً على الراسخين في الحكمة المتعالية، ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقةً غير منطبعةً في موادّها بل لها معها علاقةٌ ما، كما لنفوسنا مع ابداننا، ففي هذا الموضوع صرّح بحقيقة ذلك السرّ.

* تنبيه *

«الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء»^(١) مخصوص جزئى فإنه لا يتخصّص بجزئى منه

١ - قوله: «الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء»، لما ثبت ان للفلك ارادةً عقليةً و لا شك أن المراد الكلى، نسبتته الى ساير الجزئيات على السوية، فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدّ له من ارادةٍ أخرى جزئية و كما كان الارادة العقلية يتوقّف على الشّعور الكلى، كانت الارادة الجزئية يتوقّف على الشّعور الجزئى، فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشّعور الكلى شعور جزئى فقوله: «الرأى الكلى لا ينبعث عنه شيء مخصوص»، دعوى كلية و المراد بالرأى الكلى الارادة الكلية او الشّعور الكلى و باقى كلامه الى قوله: «فأنه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر»، هو البرهان عليها، و قوله «ألاً بسبب مخصّص»، اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى، فانّ الكلى اذا تخصّص بمخصّص، يصير جزئياً فأنه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم، لا يحصل ألاً بالشّعور بهذا الدرهم و ارادة بذله.

و فيه نظر لأن المراد الكلى، بذل الدرهم مطلقاً هو المشعور به شعوراً كلياً، و بذل هذا الدرهم ان كان مشعوراً به مراداً ألاً انه ليس بجزئى، فانّ بذل هذا الدرهم يُمكن ان يعنى على انحاء، و التقيد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية.

و تحرير الاشكال، ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً، كما اذا اراد اللحم او الخبز و هو ارادة كلية و يتناول اى غذاء يجد، فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الارادة الكلية. و الجواب أناً لا نسلم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية، بل تخيل مع ذلك غذاء

دون جزئى آخر الأ بسبب مخصّص لامحالة يقترن به ليس هو وحده.»

اقول: يريد ان يبيّن انّ نفس الفلك الّتى هي ذات ارادة عقليّة هي ايضاً ذات ارادة جزئيّة. والفاضل الشارح، جعل مبدء الارادة الكلّيّة نفساً مجردةً و مبدء الارادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة، و ذلك شىء لم يذهب اليه ذاهب قبله، فانّ الجسم الواحد، يمنع ان يكون ذا نفسين، اعنى ذا ذاتين متباينين، هو آله لهما معاً، بل مذهب الشيخ هو انّ لكلّ فلك، نفساً واحدة مجردة، تفيض عنها صورة جسمانيّة على مادّة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها، و تدرك الجزئيات بجسم الفلك، و تحرّك الفلك بواسطة تلك الصّورة الّتى هي باعتبار تحريكها قوّة كما فى نفوسنا و ابداننا بعينها، على ما صرّح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من التّمط العاشر.

و لنرجع الى المتن فقوله: «الرأى الكلّى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى» حكمٌ كلّى، و باقى كلامه هو البرهان عليه و قوله: «الأ بسببٍ مخصّصٍ، لا محالة يقترن به»، اشارة الى كيفيّة انبعاث الجزئيات عن الكلّيات، فانّ الحكم بانّ هذا الدرهم ينبغى ان يبذل - مثلاً - لا ينبعث عن الحكم بانّ الدرهم ينبغى ان يبذل الآ مع الشعور بهذا الدرهم.

قوله: «و المرید من الحيوان بقوّته الحيوانيّة للغذاء، أنّما يريدُهُ و يتخيّل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانيّة جزئيّة، و هناك يطلب الغذاء بحركته و أنّما يتخيّل له على الجهة الجزئيّة و ان كان لو حصل له آخر بدله، لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً

جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء.

أمّا قوله: «فان وجد غذاء آخر» فقد تمّ الجواب دونه، لكن يمكن ان يكون جواباً لسؤال و هو انة تخيّل غذاء جزئى لا يقدر فى الاكتفاء بالارادة الكلّيّة فأنه، لو وجد غذاء آخر، غير ما تخيّلهُ فربما يتناولهُ. و اجاب بأنّه أنّما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الّذى تخيّلهُ فيقوم مقامه فيتعلّق ارادة اخرى جزئيّة به.

و اقول: اذا راجعنا انفسنا، فلا نشك فى أنّا اذا اشتهينا غذاء، نأكل فكثيراً ما لا نخيل غذاء جزئياً و لو فرضنا تخيّلهُ، فتخيّل الغذاء الجزئى، لا يكفى فى جزئيّة الفعل، فانّ الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى و هو لا يصيرُ جزئياً يتخيّل الغذاء الجزئى، م.

على أنه كان ذلك متمثلاً عنده.»

اقول: هو ازالة شكٍ يردُّ على ما ذكره و هو ان يُقال: الحيوان رُبما يريدُ تناول الغذاء مطلقاً، لا تناول غذاء بعينه و ذلك لانه حينئذٍ يتناول اىّ غذاء وجده، فارادته تلك كَلِيَّة، لانها نحو مراد كَلِي، ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئى تناوله و ذلك يدلُّ على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكَلِيَّة، فزال هذا الشك، بان قال: المبدء الاول لهذا العقل، هو تخيّل الغذاء و الحيوان انما يتخيّل غذائاً جزئياً يتذكّره كما احسّ به لانه لا يعقل الكَلِيَّات مجردة، ثم انه ينبعثُ من ذلك التخيّل شوقٌ جزئى الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه، و يتحرّك فى الطلّب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص، قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو، و هو امرٌ يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان و ارادته و ذلك لا يدلُّ على انه كان الغذاء الكَلِي متمثلاً عنده.

قوله: «و كذلك فى قطع المسافة^(١) يتخيّل له حدود جزئية اياها يقصد و ربما كان ذلك التخيّل مقطوعاً و ربما كان متجدّد الوجود نحواً ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع الشخصية و الجزئية فى التخيّل كما لا يمنع فى الحركة.»

اقول: لما فرغ عن بيان الحكم المذكور، ذكر المقصود منه و هو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكَلِيَّة على وجود الارادة الجزئية و بين كيفية ذلك فذكر ان المسافة، تشتمل لا محالة على امتدادٍ يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء المسافة بها الى

١ - قوله: «و كذلك فى قطع المسافة»، هذا تمثيلٌ لكيفية انبعاث التخيّل عن العلم الكلى، و الارادة الجزئية عن الارادة الكلية و كانه هو المراد بقوله «و هو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية» و الّا فليس ذلك من الاستدلال فى شىء و المثال انه اذا اراد احد سافراً، فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصوّر الحركة فى مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيّل حدّ اول من المسافة، ثم ارادة قطعه، فاذا قطعهها تخيّل حدّاً آخر، فاراد قطعه، و هكذا يتّصل التخيّلات و الارادات الجزئية بحسب الاتصال المسافة خطوةً اخرى و هلمّ جراً فالشع بمنزلة التصور الكلى و اضافة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية و السؤال المذكور واردٌ على هذا ايضا فان تعجيل حدّ من المسافة لا يوجب جزئية قطعه، م.

أجرائها الجزئية، فقاطع تلك المسافة بتخيّل تلك الحدود بعداً واحداً، و ينبعث عن كلّ تخيّل ارادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحدّ، فتصير تلك الارادة الجزئية، سبب قطع ذلك الجزء ثمّ الحال لا يخلو أنّ ينقطع التخيّل فتنتقطع الارادة و الحركة فيقف المتحرّك، او لا ينقطع بل تتصل التخيّلات متجدّدة على التوالى حسب اتّصال المسافة و تتصل الارادات المُنبعث عنها فتستمرّ الحركة، و كما انّ استمرار الحركات، لا يمنع شخصيتها و لا يقتضى كليتها، كذلك استمرار التخيّلات و الارادات على سبيل الانصرام و التجدد لا يمنع جزئيتها و لا يقضى كونها كليّة.

قوله: «و لمثل هذا ما يتخصّص الارادة بشيء جزئيّ حتّى يكون و الارادة الكلية مقابلها مراد كليّ و لا يجب له تخصّص جزئيّ.»

اقول: لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية، و ذكر انّ ذلك أنّما يكون عند تخصّص الارادة الكلية بشيء جزئيّ كما ذكره، فانّ الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مراداً كلياً و لا يوجب تخصّصاً جزئياً، فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف أمر جزئيّ اليه.

قوله: «و نحن ايضاً فربما قضينا قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب أن يعقل، ثمّ اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق و ارادة متعيّنان ضرباً من التعيّن الوهميّ فينبعث منه القوة المحرّكة الى حركات جزئية تصير هي مراداً لاجل المراد الاول.»

اقول: و هذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية، و تأكيد لما ذكره.

١ - قوله: «و هذا استشهاد» فانّنا اذا اردنا اصدار فعل، فنحن نعقله اولاً حتّى نريده و نخيّل ثمّ نوقعه، و هذه السلسلة في الانفعال بالعكس، فانّ الشئ، يوجد ثمّ يتخيّل ثمّ يعقل، فاذا تصوّرنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية، ينبعث من ذلك التصرّور الكليّ، شعور جزئيّ لبعض افراد و هو التخيّل ثمّ ينبعث من التخيّل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثمّ ارادة او كراهة من القوة العازمة، ثمّ ينتهض القوة المحرّكة لتحريك العضل، فيثمّ الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما

فإننا نتصور رأياً كلياً - مثلاً - كتصورنا أنه ينبغي ان يصدر عنّا بذل الدرهم و هذا قضاء كلّي، حصلناه من مقدّمات كليّة؛ هي قولنا ينبغي ان يصدر عنّا الفعل الجميل، و من الافعال الجميلة بذل الدرهم، ثم اتبعناها قضاءً جزئياً هو أنّ هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابدله، فيبعث من هذا القضاء الجزئي شوق و ارادة متعيّنان الى بذل هذا الدرهم، فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحقّ فصار هذا البذل بهذا الدرهم، مرادى لاجل المراد الاوّل الذي هو صدور بذل الدرهم عنّي.

و اعترض الفاضل الشارح فقال: ادراك الشيء الجزئي يقتضى نسبةً بينه و بين المدرك، و النسبة لا تتحقّق الاّ بعد حصول المنتسبين. فادراك الشيء الجزئي يتوقّف على حصوله المتوقّف على تحصيل فاعله ايّاه فلو توقّف تحصيل فاعله ايّاه على ادراكه من حيث هو جزئي لزوم الدّور.

و الجواب أنّ ادراك الجزئيّ قبل وجوده^(١) يتوقّف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج، و حصوله في الخارج هو الذي يتوقّف على تحصيل الفاعل ايّاه المتوقّف على ادراكه له فأنّه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدئاً لحصوله في الخيال، فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدئاً لحصوله في الخارج و لا يلزم الدور. ثمّ قال: و ايضاً نعلم قطعاً أنّا متى حاولنا فعل حركة، فإننا لا نحاول الاّ ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني و ذلك لا يُنافي الكليّة. و لا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة، فإنّها غير حاصلة فكيف نقصدها و هذا الاستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل الجزئيّ هو القصد الكلّي و أنّه أنّما يتخصّص ذلك الجزئي بسبب تخصّص المحلّ و الوقت.

و الجواب أنّ تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان، يقتضى شخصيّة الحركة كما اعترف

ذكر، و فيه النظر السابق، لأنّ بذل هذا الدرهم، ليس بجزئي، بل كلّي اضيف الى جزئي و ذلك لا يخرج عن الكلية، م.

١ - قوله: «و الجواب أنّ ادراك الجزئي قبل وجوده» ادراك الجزئي قبل وجوده و هو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال و حصوله في الخارج يتوقف على ادراكه، م.

به^(١) وبالجملة فقولُه: نحاول حركة جسم معيّن من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني، يشتملُ على تناقض، و أيضاً قولُه: أنا نقصد الحركة الكلّية في موضع و وقت معيّنين يناقض قولُه: الحركة تتخصّص بتخصّص المحلّ و الوقت.

ثمّ اورد المعارضة^(٢) بأنّ الارادات الجزئية أيضاً أمورٌ جزئيةٌ حادثةٌ فلا بدّ لها من علل

١ - قوله: «و الجواب ان تعيين المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به»، ليس كذلك لأنّ متحركاً واحداً يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمانٍ واحدٍ في مسافةٍ واحدةٍ، فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية، و كيف لا يكون كذلك و الحركة كليةً و تقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية.

٢ - قوله: «ثم اورد المعارضة»، هذا الكلام يوهم بأنّ الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة و ليس كذلك، فانه لما استدلّ على أنّ الفعل الجزئي لأبديّ في حصوله من ادراك جزئي و ارادة جزئية، بأنّ المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء، فيستحل ان يوجد بعض الجزئيات و لا يكون الّا بمخصص اورد على سبيل المعارضة، أنّ الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي و ارادة جزئية، امّا اولاً فلانّ الادراك الجزئي، نسبته الى آخره و امّا ثانياً، فلانّا اذا حاولنا حركة، فلا نحاول الّا حركة من حيث هي، و امّا ثالثاً فلانّ الارادة الجزئية حادثة فلا بدّ لها من علةٍ حادثةٍ و هلمّ جراً.

و العجب من الامام أنّه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال: ثمّ ان وقعت المساعدة على أنّ الفعل الجزئي، لأبديّ في حصوله من ارادة جزئية، لكن ما ذكرتموه معارضٌ بنفس هذه الارادات الجزئية، فإنّها أمورٌ حادثة. و هذا تسليمٌ للمدعى و معارضةٌ للدليل، و المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث.

و جوابه أنّ التسلسل على سبيل التّسابق و السّابق أنّما يستحلّ ان يكون علةً للاحق، لو كانت علة موجبة امّا اذا كانت معدة فلا، و الشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية.

و حاصل جوابه: انّ كلّ حركة سابقة، علةٌ لارادة حركة لاحقة، ثمّ اذا وجدت الحركة اللاحقة، تكون علة لارادة حركة أخرى و هلمّ جراً، حتّى يتّصل الارادات في النّفس و الحركات في الجسم و ارادة الحركة لا تجامع الحركة، لاستحالة اتّحاد الوجود، فلا يكون التسلسل دفعة و السابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط معد يتم به العلة.

و هذا القدر كافٍ في الجواب الّا أنه أراد تصوير تسلسل على سبيل التّسابق، فلن هذا زاد في

حادثة جزئية، والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل، ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال، وان السابق علّة للأحق كان ايضاً محالاً لأن السابق يندم حال حصول اللاحق و المعدوم لا يكون علم للموجود.

و الجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية، فتلك الحركة ايضاً سببٌ لحدوث ارادةٍ أخرى جزئية، حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم، ولا يتسلسل دفعةً لأن الارادة لكون الجسم في حدّ ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه، و اذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحدّ الذي يريده لأن ارادة اليجاد لا تتعلّق بالموجود، بل كان في حدّ آخر قبله، و امتنع ان يحصل في الحدّ الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله، فاذن تأخّر كونه في الحدّ الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة.

و مع وصوله الى الحدّ الذي يريده تفنى تلك الارادة و يتجدّد غيرها فيصير كلّ وصول الى حدّ سبباً لوجود ارادة تتجدّد مع ذلك الوصول، و وجود كلّ ارادة سبباً لوصول يتأخّر عنها فتستمرّ الحركات و الارادات استمرار شيء غير قارّ، بل على سبيل تصرّم و تجدد و السابق، لا يكون بانفراده علّة للأحق، بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضيفة اليها و هذا من غوامض هذا العلم.

ثمّ قال: و اذا جاز ان يكون السابق علّة للأحق، فلم لا يجوز ان تكون الحركة السابقة علّة للأحقّة و بذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذا النفس.

و الجواب أن الشيخ لم يستدلّ بهذا على وجود النفس، بل استدلّ باستدارة الحركة على وجود الارادة، و بها على وجود النفس. و لذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية: تكون كلّ حركة سابقة سبباً به يتمّ كون الطبيعية علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفساً.

ثمّ قال: و مع القول بوجود الارادة الكلية، فلم لا يجوز^(١) أن يكون سبب التخصيص

الكلام، و انت خير بما فيه، م.

١ - قوله: «ثمّ قال و مع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز»، اعلم ان هذه مناقضة على

هو القابل وبيانه أنّ الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية ألاّ إنّ جرم الفلك فى كلّ وقت، لمّا لم يقبل ألاّ حركةً خاصّةً، وامتنع الرّجوع والسّكون عليه تخصّصت الحركة بسببه واستمرّت: اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعّال مع أنّ نسبته الى الكلّ، سواءً شىء خاصّ لتخصّص قابله، والجواب ما مرّ وهو أنّ العلة القارّة بانفرادها، يمتنع ان تقتضى الحركة، واما العقل^(١) الفعّال، فلا يصدر عنه حادث ألاّ عند حدوث استعداد فى القابل، و لا يكفى فيه وجود القابل وحده.

ثمّ قال: ولئن سلّمنا ذلك، لكنّه لا يستقيم على اصولهم، لأنّهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل، والنفس المحرّكة، لا تدرك العقل، وان اثبتوا ناطقة مدركة فهى لا تحرك.

والجواب على مذهب المشائين: إنّ النفس الجسمانيّة، تدرك العقل ادراكاً غير مجرد، بل مشوباً باللواحق الماديّة، على نحو التوهّم او التخيل، وعلى مذهب الشيخ أنّ النّفس الناطقة الفلكيّة، تدرك العقل بذاتها، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا، وباقى اعتراضاته ينحلّ بما مرّ.

* موعّد و تنبيهة *

الدليل المذكور وتقريرها ان يُقال: هب أنّ المراد الكلى، نسبته الى الجزئيات جميعاً على السوية وانه لا يتخصّص جزئى فيها ألاّ بمخصّص، لكن لا نُسلم أنّ ذلك المخصّص، هو الارادة الجزئية ولم لا يجوز ان يكون المخصّص هو استعداد القابل، كما ان نسبة العقل الفعّال الى الكل على السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد قابله. فقد خالف الامام فى هذه الاعتراضات، ترتيب البحث فان المناقضة لأبّد ان يكون قبل المعارضة، اذا المعارضة هى تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها، يكون منعاً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جايز.

اجاب بان الفلك مع الارادة الكلية، علة قارة و العلة القارة يستحيل ان يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شىء غير قارّ وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى ضعف هذا الجواب.

ولو تمّ لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق، م.

١ - قوله «و اما العقل» فلا دخل له فى الجواب، م.

«أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية، فموعد بيانه بعد ما نحن فيه، ألا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك ارادى ألا لطلب شيء أن يكون للطالب أولى واحسن من ان لا يكون، أما بالحقيقة، وأما لظن، وأما بالتخيّل العبثي. فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة، والساهي والتائم إنما يفعل وهو يتخيّل لذّة ما، او تبديل حال ما مملولة، او ازالة وصب ما فإن التائم يتخيّل وأعضائه أيضاً قد تطيع تحريكة عن تخيّل لا سيّما في حالة يكون بين النوم واليقظة، أو في الشيء الضروري كالنفس، أو في الشيء الذي كالضروري، كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً فربما انزعج للهرب او للطلب واعلم ان التخيّل شيء والشعور بالتخيّل أنه هو ذا تخيّل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لاجل فقد احد الامرين.»

اقول: قد ذكر هيئنا أن الحركة الفلكية، لا تتراد لذاتها، بل تتراد لحصول وضع كلي، و كما أن حصول الوضع الكلي، ليس ايضاً لذاته مراداً، بل إنما يراد لشيء آخر، وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على اثبات النفوس و افاعيلها، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات، كان ايراد ذلك فيه أولى، فموعد بيانه هناك.

وأما وقع ذكر الوضع الكلي هيئنا ايضاً بالعرض، لأنه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة، ثم ذكر ان الواجب عليك^(١) في هذا الموضوع ان تعلم ان تعلم

١ - قوله: «ثم ذكر ان الواجب عليك» الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية، لأبداً ان يكون لها غاية مشعور بها، بخلاف الحركة الطبيعية، فإنها وان كانت لها غاية، لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول، فإنها لا غاية لها، على ما يجيء في النمط السادس.

- فان قيل: العايب والساهي والتائم، يفعل افعالاً من غير غاية.

- اجاب بان في العبث ضرباً خفياً من اللذة، والساهي والتائم تفعلان أما لتخيّل لذّة او ازالة ملالة او وصب.

- فان قلت: النوم حالة غفلة وهو ينافي التخيّل.

- اجاب بان التائم، يتخيّل لا سيّما فيما بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او

انَّ المتحرِّك الارادى، لا يتحرَّك أَلَّا لطلب شىءٍ يرى وجوده أولى من عدمه. وهو غرض ما مشعور به على الاجمال، ليميّز بين الحركة الصادرة عن النَّفسِ الصَّادرة عن الطَّبِيعَةِ، و ليميّز أيضاً بين الافعالِ النَّفسانيَّةِ والافعالِ العقليَّةِ على ما يجىءُ بيانه فى التَّمطِ السادس. ثمَّ ذكر انَّ الشَّعورَ بأولويَّةِ المطلوب، قد يقع على وجوهٍ، فأنَّه قد يكون حقيقيّاً، وقد يكون تخيليّاً، و ذكر حركات ارادِيَّة حَفِيَّة الغايات كحركة العابث والسَّاهى والتَّائم، فإنَّ منكرى وجوب اسناد هذه الحركة الى غايةٍ مشعورٍ بها، يتمسكون بامثالها، و بيّن غايات كلِّ واحدةٍ منها، ثمَّ اجاب عن شبهة لهم، وهى:

انَّ العابث والسَّاهى والتَّائم، لو فعلوا افعالهم لغاياتٍ تخيلوها، لوجب ان يتذكروها بانَّ تخيل الغاية والشَّعور به، و حفظ الشَّعور ثلاثةُ امور، يتوقَّف التَّذكُّر على جميعها، فوجود التَّذكُّر، يدُلُّ على وجودها جميعاً، و عدمه لا يدلُّ على عدم واحدٍ منها بعينه، بل على عدم شىءٍ منها لا بعينه، او على عدم جميعها، فاذن الاستدلال بعدم التَّذكُّر على عدم التخيّل، غيرُ صحيح و عبارة الكتاب ظاهرة.

و ههنا قد صرَّح بكون التَّذكُّر مركَّباً من حفظ و ادراك على ما اوضحنا و الله اعلم بالصَّواب و اليه المرجع و المثاب.

تم بيد مصحِّحه الرَّاجى: كريم الفيضى،

فى اواخر اسفند من سنة ١٣٨٣ شمسيه

بمدينه قم.

٤٨٤	٤٤١، ٤٣٦، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٢، ٤١٧، ٤١٦
ابو البركات، ٣١٣، ٧٢	٤٨٠، ٤٧٨، ٤٦٣، ٤٥٨، ٤٥٢، ٤٤٥، ٤٤٢
ابو جعفر محمد ابن محمد بن الحسين، ٨	٤٣، ٣٦، ٣٥، ٣٠، ٢٧، ٢٦، ١٧، ١٥
ابي البركات، ٣٧٠	٩٨، ٩٥، ٨١، ٧٩، ٧٢، ٦٦، ٦٤، ٥٨، ٥٥
ابي نصر الفارابي، ٣٤١، ٣٠٦	١٠١، ١٠٠، ١٠٠، ١٠٠، ١١٢، ١١٣، ١٢٥، ١٣٢
اجوبة مسائل المسعودي، ٣٥٩	١٣٩، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣
ارسطو، ٤٦٦	١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣
اعترض الفاضل، ٢٦٦	١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦
افلاطون، ٨١، ٥٥، ٥١	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٤
أقليدس، ٩٥، ٧٥	٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٨٤
الاشارات، ٣٥٩، ٤٦	٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٩
الاشاعرة، ١٧	٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٤٤
الامام، ٢٩٣	٣٤٧، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٤
الجليّة، ٣١٦	٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٤، ٤٠٦
الجمهور، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥١، ١٤٥	٤٠٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤١
٢٧٨، ٣٠٠، ٢٩٩	٤٤٤، ٤٤٦، ٤٨٤، ٤٨٥
الجوهر الفرد، ١٩	٥٨، ٥٥، ٤٣، ٣٦، ٣٥، ٣١، ٢٧، ١٥
الحكمة المتعالية، ٤٠٧	٦٦، ٧٢، ٨١، ٩١، ٩٥، ١٠٥، ١٠٨، ١١٢
الشارح، ١٥٤، ١٠٨، ٨١، ٦٦، ٤٣، ٢٨	١١٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٥
٢٢٨، ٢٦٠، ٢٣١، ١٧٧، ١٦٩	١٥٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧
الشارحان، ٢٢١، ٢١٤، ١٤٥، ١١٤	١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٣
الشارحان، ٤١٢	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣١
الشفاء، ٨١، ٧٩، ٦٦، ٤٦، ٣٣، ٣١، ١٥، ١٤	٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٦، ٢٤٦
٢١١، ١٨٣، ١٦٨، ١٥٤، ١٥٢، ١٤٥، ١١٩	٢٧٦، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩
٣٠٣، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٧، ٢٤٤، ٢٣٨، ٢١٧	٣١١، ٣١٣، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٧، ٣٦٤، ٣٧٠
٤٠٣، ٤٠٠، ٣٥٩، ٣٤٤، ٣٢٩، ٣٠٧، ٣٠٦	٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٦
٢٠٨، ٤٠٥، ٤٠٤	٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٢٧
الشهرستاني، ٣١، ١٧	٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٦٦، ٤٦٧

